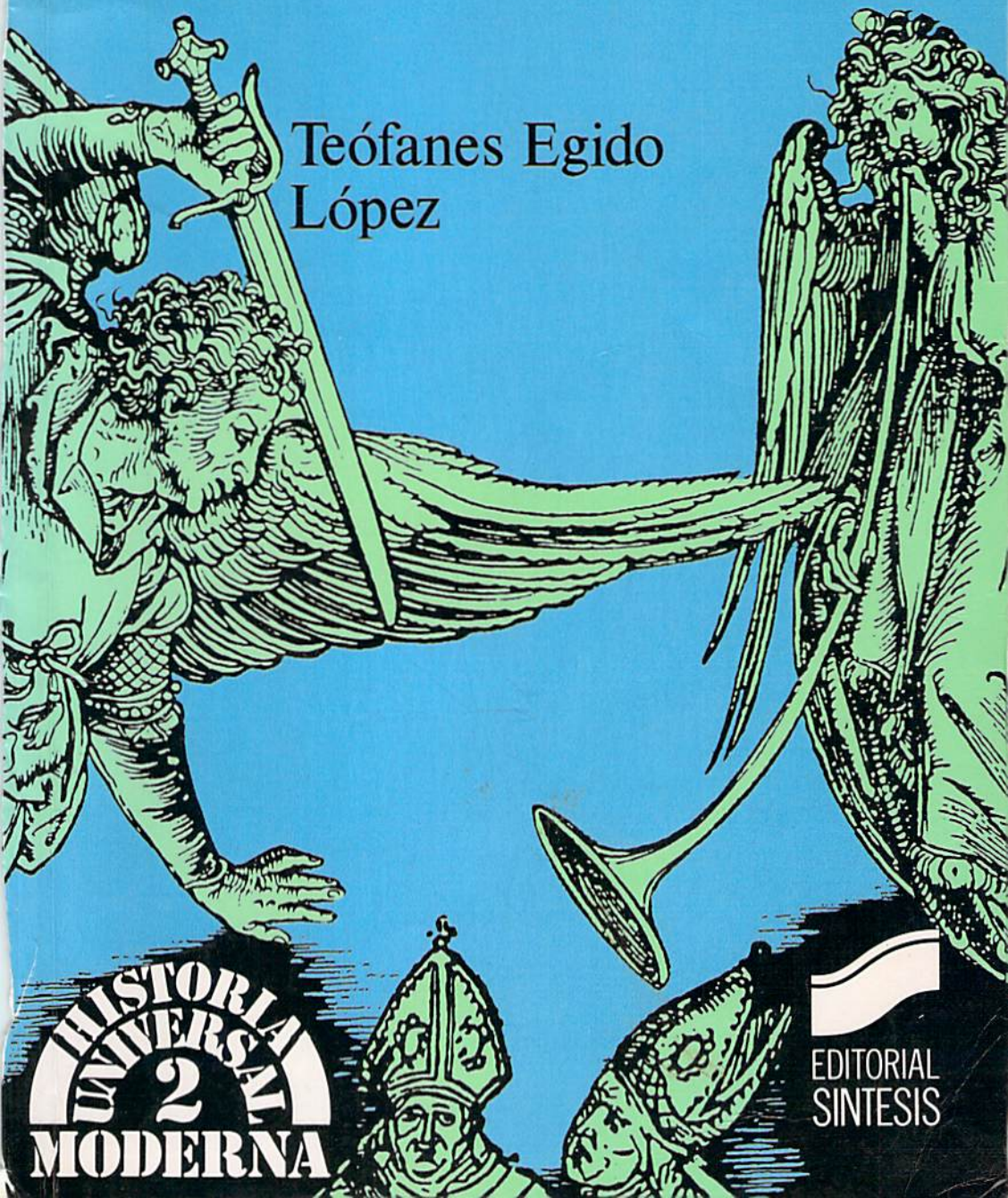
# LAS REFORMAS PROTESTANTES

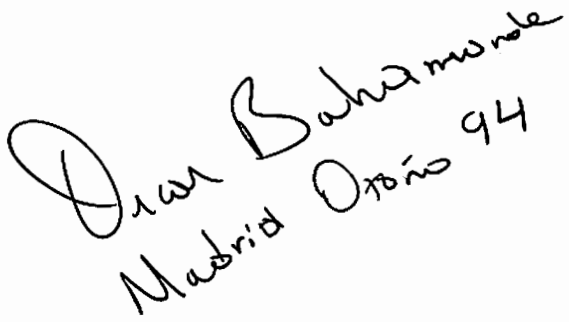
Teófanes Egido López



HISTORIA UNIVERSAL 2 MODERNA

EDITORIAL SINTESIS

# LAS REFORMAS PROTESTANTES



*Consejo Editor:*

Director de la colección: *Domingo Plácido Suárez*

Coordinadores:

- Prehistoria: *Manuel Fernández-Miranda*
- Historia Antigua: *Jaime Alvar Ezquerra*
- Historia Medieval: *Javier Faci Lacasta*
- Historia Moderna: *M.ª Victoria López-Cordón*
- Historia Contemporánea: *Elena Hernández Sandoica*
  *Rosario de la Torre del Río*

# LAS REFORMAS PROTESTANTES

Teófanes Egido

EDITORIAL SINTESIS

Diseño de cubierta: Juan José Vázquez

© Teófanes Egido

© EDITORIAL SINTESIS, S.A.
Vallehermoso, 32. 28015 Madrid
Teléfono (91) 593 20 98

ISBN: 84-7738-169-0
Depósito Legal: M. 34.095-1992

Fotocomposición: M.T. S. A.
Impresión: LAVEL, S. A.
Impreso en España - Printed in Spain

# Índice


Introducción ..... 9

1. Ambiente de la Reforma ..... 13
   1.1. Sociedades sacralizadas y ansiedad de salvación ..... 14
   1.2. Convivencia con la muerte familiar ..... 17
   1.3. Las indulgencias y sus rentabilidades ..... 20
   1.4. La Iglesia, el Papa y los nacionalismos ..... 25
   1.5. Clima apocalíptico ..... 32
   1.6. La Biblia, autoridad suprema ..... 33
   1.7. Teología, antropología y lenguaje ..... 36

2. Lutero y la ruptura protestante ..... 39
   2.1 La recepción: Lutero manipulado ..... 40
   2.2. Formación de Lutero ..... 42
   2.3. De la reforma de la teología a la ruptura con Roma ..... 46
   2.4. Trascendencia histórica de un episodio: las 95 tesis contra las indulgencias ..... 48
   2.5. Lutero, convertido en hereje ..... 51
   2.6. Anatemas y excomuniones papales ..... 53
   2.7. Lutero, un proscrito en el Imperio ..... 56

3. El poder de la imprenta ..... 59
   3.1. «El regalo divino de la imprenta» ..... 59
   3.2. Escritos programáticos ..... 60
   3.3. Crisis de 1525. Confrontación con el Humanismo ..... 64
   3.4. Polémicas con unos y con otros ..... 67
   3.5. El regalo de la Biblia en alemán ..... 68
   3.6. La muerte del reformador ..... 72

4. Expansión territorial del «Evangelio» ..... 75
   4.1. La Reforma urbana ..... 75
   4.2. La Reforma de los príncipes ..... 77
   4.3. Luteranismo fuera de Alemania ..... 79
   4.4. El luteranismo escandinavo ..... 79

5. Organización de las Iglesias luteranas ..... 81
5.1. La Biblia y la teología ..... 81
5.2. Liturgia, palabra y música ..... 83
5.3. Catequesis, catecismos y pastoral ..... 84
5.4. Administración de las Iglesias ..... 85
5.4.1. Párrocos y pastores ..... 85
5.4.2. El problema de los obispos ..... 86
5.4.3. Control estatal de la Iglesia ..... 87

6. Religión y política ..... 91
6.1. Las Dietas decisivas ..... 92
6.2. Ecumenismo precoz: la Confesión de Augsburgo (1530) ... 93
6.3. Guerras confesionales ..... 96
6.3.1. Ejércitos y coaliciones ..... 96
6.3.2. Conquistas territoriales ..... 97
6.3.3. Reacción imperial ..... 98
6.3.4. Condiciones de las guerras ..... 99
6.3.5. La guerra de Esmalcalda y la mítica victoria imperial de Mühlberg ..... 100
6.3.6. Soluciones interinas para la cuestión religiosa ..... 102
6.4. La paz a costa de la unidad ..... 103
6.4.1. Fracaso de los programas imperiales ..... 103
6.4.2. La paz decisiva de Augsburgo (1555) ..... 105
6.4.3. La intolerancia institucionalizada ..... 106

7. La reforma agresiva de Zwinglio ..... 109
7.1 Ambiente de reforma en Suiza ..... 110
7.2. Zwinglio católico ..... 113
7.3. Crisis y rupturas ..... 114
7.4. Zurich se reforma ..... 115
7.5. Teología, teocracia y cesaropapismo ..... 116
7.6. Una reforma expansiva ..... 118

8. Calvino y el calvinismo ..... 121
8.1. Formación del reformador ..... 121
8.2. La conversión y el exilio ..... 122
8.3. Calvino y Ginebra ..... 124
8.4. Ginebra, ciudad-Iglesia ..... 126
8.5. Represión de los disidentes: Miguel Servet ..... 129
8.6. Las razones del éxito calvinista ..... 131
8.7. Los calvinismos europeos ..... 133

8.7.1. Francia ..... 134
8.7.2. Escocia ..... 135
8.7.3. Los Países Bajos ..... 137

9. **Del «Cisma» inglés al Anglicanismo** ..... 139
9.1. Ambiente propicio para el cisma ..... 140
9.2. Desencadenantes de la ruptura ..... 142
9.2.1. Matrimonios y razón de Estados ..... 142
9.2.2. Argumentos y miedos bíblicos ..... 143
9.2.3. Un proceso matrimonial y muchas complicaciones 144
9.3. El «Cisma» inglés ..... 145
9.3.1. Nombres nuevos y medidas precismáticas ..... 146
9.3.2. La ruptura «parlamentaria» con Roma ..... 147
9.3.3. Las resistencias: Thomas Moro y otros mártires ..... 148
9.4. Las desamortizaciones ..... 150
9.4.1. Monasterios menores y los grandes ..... 150
9.4.2. Las quejas de los «peregrinos de gracia» ..... 151
9.4.3. Consecuencias de la desamortización ..... 152
9.5. Vacilaciones de Enrique VIII ..... 153
9.5.1. Las mujeres de Enrique VIII ..... 153
9.5.2. El intervalo protestante ..... 155
9.5.3. Retorno al catolicismo sin papa ..... 156
9.6. El episodio protestantes de Eduardo VI (1547-1555) ..... 157
9.6.1. El rey, las personas y los medios de acción ..... 158
9.6.2. El dogma y la disciplina protestantes ..... 159
9.7. La restauración católica (1553-1558) ..... 161
9.7.1. Las depuraciones ..... 161
9.7.2. Otro matrimonio político ..... 162
9.7.3. Recatolización de Inglaterra ..... 162
9.8. El Anglicanismo ..... 164
9.8.1. Bases de la nueva Iglesia ..... 164
9.8.2. Imposición de la religión oficial ..... 165

10. **Los movimientos de reforma radical** ..... 167
10.1 Impaciencias en Wittenberg ..... 168
10.2. Revuelta de los caballeros ..... 170
10.3. La guerra de los campesinos alemanes ..... 173
10.3.1. Modelos, quejas y reivindicaciones ..... 173
10.3.2. Utopías y milenarismos ..... 177
10.3.3. El sueño y la tragedia de Thomas Müntzer ..... 177
10.3.4. La derrota y la represión ..... 180
10.4. Anabaptistas y espirituales ..... 182
10.4.1. Razones para la persecución ..... 182

10.4.2. Los grupos de hermanos y sus ideales ..... 183
10.4.3. Münster, ciudad fanatizada ..... 184
10.4.4. Disolución del anabaptismo radical ..... 186
10.4.5. Los espirituales ..... 187
10.4.6. Las resurgencias ..... 187

**Conclusión** ..... 191
**Apéndice. Selección de textos** ..... 195
**Bibliografía** ..... 203

# Introducción

No hace muchos años, cuando era necesario insistir en que la Reforma –así, con mayúscula, para distinguirla de tantas otras reformas– iniciada por Lutero en Alemania, casi al mismo tiempo por Zwinglio en Suiza, renovada por Calvino, reavivada después por puritanismos disidentes de la Iglesia anglicana, y respondida por la llamada Contrarreforma católica, no fue sólo un episodio intranscendente y reducido a ámbitos geográficos y temporales muy concretos del siglo XVI. Hoy es preciso decir que fue mucho más. Quizá la revolución más decisiva y perturbadora en aquellas formaciones sociales en las que lo religioso no era una parcela desvinculada de la vida sino el condicionante de todas las expresiones de la existencia, de la sociedad, de la política, de la intimidad y, de forma más sensible aún, de los comportamientos y de las mentalidades colectivos.

Podemos imaginarnos, por tanto, la convulsión que supuso el hecho de que la unidad de la Cristiandad, que se creía irrompible, de la noche a la mañana se quebrase estrepitosamente. Quiebra en la unidad religiosa quería decir entonces formación de otra Iglesia, cuestionamiento de verdades tenidas de siempre, destrucción de formas seculares de vida, sustracción de buena parte de Europa al control espiritual (y no sólo espiritual) de Roma, tomas de postura casi siempre hostil por una u otra opción, compromisos de los poderes políticos, previsiones –que no tardaron en ser realidades trágicas– de confrontaciones bélicas, intolerancias de todos, batallas verbales de los poderosos sermones y escritas por parte de la aún más poderosa imprenta con tratados, panfletos, hojas volanderas, caricaturas, llenos de violencia y que llovían sobre la «opinión pública» como propaganda nada pacífica.

Me estoy esforzando por expresar, sin disimulos de ninguna clase,

la trascendencia de un tiempo como el que suele denominarse de la Reforma, a partir de la cual Europa se alteró profundamente, se partió en católica y protestante, y los Estados comenzaron a identificarse y a tomar conciencia de sí mismos por su confesión dogmática además de por los otros rasgos característicos de la nación.

Teniendo en cuenta estas consecuencias, la estructura de las páginas que siguen es sencilla. No creemos preciso justificar que Lutero, su ruptura y los conflictos que la acompañaron ocupen el primer y mayor espacio ni que su proyecto y su Reforma se encuadren en el ambiente que los explica. Pero el protestantismo no fue sólo luterano: en un Estado singular, de muy segundo orden político pero relevante en el Humanismo, como era la Confederación Helvética, se formaría el modelo llamado a dinamizar a la Reforma con capacidades que faltaron al luteranismo. Reforma y siglo XVI son incomprensibles si se olvida lo acontecido en Inglaterra a partir de Enrique VIII: aunque con reservas, porque el Anglicanismo tuvo poco de protestante en sus fases más animadas, es una exigencia histórica insistir en su personalidad.

Las reformas anteriores, superadas las dificultades de primera hora, se convirtieron en Iglesias oficiales, estatales, con sus estructuras, sus ortodoxias y sus disciplinas. En aquellos tiempos de inquietudes y de desconciertos, se registraron otros, y numerosos, proyectos de reforma no sólo religiosa, también social, al margen de las Iglesias. Fueron los radicales, inclasificables por su personalismo esencial, perseguidos por todos y que originaron las utopías, inviables en aquellas condiciones, empeñadas en la transformación, en la revolución social. No se puede ni se debe ocultar que estos heterodoxos –desde Müntzer hasta los comunistas precoces del anabaptismo– suscitan hoy día simpatías indisimulables entre los historiadores. A ellos se dedica también el espacio correspondiente e inevitable. La conclusión quiere decir algo acerca de las pervivencias posteriores del protestantismo inicial y acerca de las otras reformas, entre ellas las católicas, que las hubo.

Vamos con algunas de las dificultades. La primera se cifra en las carencias bibliográficas en castellano. Sobre Lutero se ha escrito una bibliografía inabarcable, seria, en los últimos decenios, pero en alemán, al igual que se ha hecho con Zwinglio aunque con menos abundancia, sobre Calvino, el calvinismo, el Anglicanismo en francés y en inglés. Los radicales, como se ha insinuado, están acaparando hoy día la atención de investigadores y de divulgadores. Pero en español apenas si se cuenta con algo recomendable a no ser lo traducido de otros idiomas, no siempre lo mejor. Se ha tardado por estos pagos en despertar del letargo persistente contrarreformista, y en España los historiadores de la modernidad, por lo general, prefieren dedicar sus fuerzas a la historia local. Aunque en la orientación bibliográfica puede apreciarse esta

penuria, el libro que ofrecemos se basa en monografías no precisamente españolas. Para ampliaciones, remitimos a las referencias y a las páginas que hemos publicado en los números que a estos temas han dedicado los Cuadernos respectivos de *Historia 16*.

La otra dificultad con la que se encuentra el tratamiento de temas históricos de esta estirpe es la derivada de los conceptos y de su vehículo, el lenguaje. Dado el talante de la colección para la que se escribe este libro y el buen acuerdo editorial de no introducir cuestiones sutiles en exceso, no resulta fácil la tarea de transmitir realidades que durante siglos fueron entendidas y vividas por todos, que hacían vibrar y reaccionar a las gentes de cualquier condición social, pero que hoy aparecen lejanas, ajenas a la «cultura» actual. Hay que confesar que uno de los esfuerzos más costosos es el que subyace en la lucha con las palabras y con su contexto para hacerlos inteligibles al posible interlocutor acostumbrado a otros universos mentales.

No obstante, y si se quiere comprender aquel ambiente sacralizado y teologizado, no es posible prescindir de lo que hoy se ha perdido o suplantado. Siguiendo directrices de los coordinadores, hay un esfuerzo, a veces costoso, de divulgación, que siempre es digna, pero, por respeto al lector, hemos optado por no caer en la vulgaridad fácil. Avisamos, por tanto, que las páginas que siguen están sembradas de expresiones que remiten a indulgencias, sufragios, justificación, eucaristía con su transubstanciación y consubstanciación, a otros problemas que entonces no eran voces históricas sino vivencias cotidianas y, como se verá, apasionadas pero que van desapareciendo (si no lo han hecho ya) del lenguaje actual, que responde a otros valores.

En fin, tenemos la esperanza de que este libro ayude a la comprensión histórica de problemas, con sus soluciones y complicaciones, que marcaron profundamente a Europa, no tardando a sus colonias, y que no se redujeron al marco temporal del siglo XVI.

# 1.
# Ambiente de la Reforma

No por ser clásico y reiterado se debe prescindir del capítulo inevitable y centrado en la indagación de cómo se pudo abocar a una conmoción que afectó a todos los niveles de la vida, desde las altas instancias políticas hasta los comportamientos más cotidianos de los europeos. Y menos cuando, como en este caso, a veces se ha escrito mucho más de los por qués de la Reforma que de ella misma. Y menos aún porque en su análisis se han lanzado, por unos y por otros, todos los dardos imaginables a la hora de pedir responsabilidades.

En efecto, la revolución desatada por Lutero, desde su mismo alumbramiento fue interpretada por los apologetas católicos como una especie de cloaca máxima, receptora de todas las corrupciones posibles. Por los protestantes, en cambio, la ruptura estuvo forzada por el insufrible cúmulo de abusos que dominaban a la Iglesia de Roma en todos sus miembros, desde los laicos ignorantes, supersticiosos, pasando por el clero inmoral, obispos desidiosos y absentistas, hasta culminar en el papado, personificador de lo pésimo y del mismo Anticristo.

Estas visiones confesionales, dualistas y moralizantes, no responden a la realidad, mucho más compleja y profunda que la contemplada desde maniqueísmos simples y, por lo mismo, ahistóricos, por no decir antihistóricos. No se trató de una secuencia de buenos y malos, ni de mejores y peores. Así lo veía el propio Lutero, exasperado ante lo trivial de tales interpretaciones tempranas: «Tan mal vivimos nosotros como los papistas. No luchamos contra ellos a causa del modo de vivir sino por la doctrina. Los demás (como Wyclif, Hus) fustigaron sólo su conduc-

ta: cuando se ataca la doctrina es cuando se está apretando al ganso por el pescuezo».

De acuerdo con las exigencias historiográficas actuales, también la nueva historia camina por otros derroteros, sobre todo desde que Lucien Febvre llamara la atención hacia la necesidad de recurrir a la religiosidad para explicar problemas religiosos y después de detectar que si aquella sociedad del tiempo de Lutero por algo se personificaba era precisamente por su inmenso apetito de lo divino. Se invertían, de esta suerte, los planteamientos, y las reformas (no exclusivamente la protestante) se comenzaron a entroncar no tanto con las reales y evidentes corrupciones aireadas por los propios reformadores, por las voces tonantes de los predicadores, por las sinodales que sólo se fijaban en lo negativo para su corrección, sino, sobre todo, con el ambiente y la sensibilidad colectivos, tanto los de las elites como los populares, cada sector con su lenguaje. El historiador de la vida religiosa en la baja Edad Media, Francis Rapp, ha sabido formular lo que es ya más que una hipótesis: «En el umbral del siglo XVI la vida cristiana de Occidente se componía de elementos numerosos, dispares y dispersos. El protestantismo se aprovisionó abundantemente de esta reserva de materiales sin agotar todos sus recursos. También el catolicismo tridentino sacó su sustancia de lo que habían reunido los siglos XIV y XV. Para encomiar la riqueza de este patrimonio, baste decir que tuvo entre sus herederos a Martín Lutero y a Ignacio de Loyola».

Es a este clima que se respiraba al que conviene recurrir como explicador de lo que la Reforma debe a su ambiente y de su oferta, no por anhelada menos original.

## 1.1. Sociedades sacralizadas y ansiedad de salvación

Mirado el pasado sin sensibilidad histórica puede parecer extraño que las cuestiones religiosas suscitasen pasiones tan enconadas. De hecho, los entusiasmos y hostilidades provocados por la Reforma, sus mismos orígenes, serían inimaginables en sociedades postilustradas, tolerantes y secularizadas. Pero a comienzos del siglo XVI la realidad era muy otra, y aquellas sociedades, si por algo se especificaban, era por su sacralización incondicional. Es decir, por la carencia de barreras entre lo natural y lo sobrenatural, entre el cielo y la tierra, convertida, ésta, en inmenso feudo cuyos territorios y vasallos eran disputados por los dos señores de verdad, por Dios y el diablo, a través de sus agentes (santos y ángeles, demonios variopintos) omnipresentes. La sacralización, universalmente compartida, subordinaba la vida terrena, efímera,

a la eterna, que duraba para siempre. De ahí que la preocupación suprema y más acuciante fuese la de asegurar la salvación mediante un sistema abigarrado de protecciones que Lutero supo simplificar haciéndose eco de los humanistas, más racionales que el común.

A esta religiosidad, a estas mentalidades colectivas, es preciso recurrir. La búsqueda de seguridades era una necesidad de primer orden y comprensible en sociedades que tenían que armarse contra tantas fragilidades, contra tantos miedos, y, entre éstos y como dominante, el temor a la condenación eterna.

Nada más nacer había que garantizar la salvación espiritual, más valorada que la existencia terrena, por medio del bautismo. Lo habitual de las muertes infantiles basta para explicar lo que no es ningún misterio. Había santuarios marianos en Francia, más aún en Alemania, concretamente en Suabia, especializados, se decía, en milagros resucitadores de criaturas muertas prematuramente –a veces hasta ya enterradas–, antes de haber sido bautizadas y que, una vez resucitadas y recibido el bautismo, volvían a morir inmediatamente sin mayores extrañezas para quienes narraban tales prodigios. Para administrar el bautizo a tantos niños expósitos, numerosos, estaban las cofradías específicas, más preocupadas por el sacramento salvador que por la vida, perdida casi nada más nacer estas criaturas abandonadas. Con el bautizo era preciso contratar la protección sobrenatural por la imposición del nombre de un santo. La antroponimia permite seguir las predilecciones devocionales a través de la onomástica, escasamente variada: Martin Luder, bautizado al día siguiente de su nacimiento, recibió el nombre del santo que, además de ser muy popular, celebraba la Iglesia aquel 11 de noviembre de 1483.

Quienes sobrevivían –y no era fácil lograrlo entonces– se encontraban sumergidos en el único universo que existía: el espacio, tanto el rural como el urbano; el ambiente; el tiempo; las sensaciones; todo, estaba dominado por percepciones y referencias sacras.

Las protecciones y presencias sobrenaturales se alargaban a la actividad laboral estructurada en torno a los gremios, cada uno desdoblado en su cofradía y con su advocación respectiva propicia. Cofradías eran también las gestoras de la asistencia social, de la atención hospitalaria. Ninguna de las circunstancias de la vida, ninguno de sus trances peligrosos, quedaba fuera de la protección de la otra Iglesia, la ya triunfante. Se conocen bien tales interrelaciones gracias a las investigaciones crecientes acerca de la religiosidad popular en los comienzos de la modernidad y gracias, también, a las aceradas críticas lanzadas contra esas formas de piedad por humanistas y reformadores. El hecho es que había abogados celestiales para todo riesgo: para los viajes

(a veces auténticas aventuras dados los sistemas de comunicación), para todas y cada una de las enfermedades con su santo terapeuta especializado. Para lo extraordinario y fuera de lo común estaban los santos taumaturgos, hacedores de milagros, al alcance de la mano, tan venerados en aquellas formas religiosas adictas a lo maravilloso y a lo imaginario, identificado con la realidad.

Lutero, los selectos, los humanistas, y, entre éstos, su príncipe Erasmo de Rotterdam, se exasperaban ante el densísimo entramado de mediaciones que no dudaron en calificar de supersticiosas. Sus escritos están sembrados de invectivas indignadas. Baste con leer una de las páginas más conocidas de su *Elogio de la locura*, obra genial a la que tendremos que retornar alguna vez más: «Hay quienes profesan la necia pero grata persuasión de que si miran una talla o una pintura de san Cristóbal, esa especie de Polifemo, ya no morirán aquel día; o que si saludan con determinadas palabras a una imagen de santa Bárbara volverán ilesos de la guerra; o que si visitan a san Erasmo en ciertas fechas, con ciertos cirios y ciertas oracioncillas, se verán ricos en breve. De la misma manera que en san Jorge han encontrado a otro Hércules, lo propio han hecho con san Hipólito, cuyo caballo llegan casi a adorar. A lo mismo corresponde el que cada región reivindique algún santo peculiar y que cada uno posea cierta singularidad y se le tribute culto especial, de suerte que éste auxilia en el dolor de muelas, aquél socorre diestro a las parturientas, el otro restituye las cosas robadas, el otro socorre benigno en los naufragios, estotro preserva a los ganados, y así sucesivamente, pues detallarlos todos sería tediosísimo. Los hay que valen para varias cosas, sobre todo la Virgen Madre de Dios, a la que el vulgo tiene casi más veneración que a su hijo».

Y, sin embargo, el abigarramiento no era tan absurdo como se quería presentar desde la ladera de las élites culturales y religiosas. Los estudios cuantitativos de la iconografía, de la onomástica, de masas de testamentos, permiten constatar que entre las mediaciones populares existía una sutil jerarquía de preferencias que culminaba siempre en las cristocéntricas. Era el sentido que tenían devociones crecientes en los años de Lutero, como la de santa Ana (patrona de la minería por Sajonia), de san Joaquín, de la arrolladora –desde Gersón (1363-1429), el piadoso canciller francés– de san José, todas ellas relacionadas con Jesús. En este contexto hay que situar la veneración de la Eucaristía que tantas pasiones y violencias desataría entre los reformadores protestantes, y, en el centro, el misterio de la muerte de Cristo con sus tiempos fuertes de cuaresma y de semana santa.

## 1.2. Convivencia con la muerte familiar

Tantas mediaciones, en definitiva, se orientaban al logro de seguridades para la salvación eterna. Por tal motivo las protecciones se acumulaban a la hora decisiva, la del tránsito de la vida efímera, tan corta y azarosa, de la tierra, a la perdurable para toda la eternidad. No es un capricho, ni otra moda historiográfica de tantas, que el estudio del morir se haya convertido, en los últimos años, en el territorio predilecto de la actual historia de la religiosidad colectiva. Porque, desde mucho antes de la Reforma, la muerte era la señora de la vida en aquellas sociedades sacralizadas.

Su protagonismo es comprensible: la esperanza de vida no sobrepasaba los veintiséis años. Es cierto que tales índices bajísimos tienen que explicarse en buena parte por la asombrosa mortalidad infantil. Pero tampoco quedaban inmunizados los supervivientes: a la mortalidad ordinaria, acelerada por las condiciones de una medicina arcaica, se superponía la provocada por epidemias, por las presencias demasiado frecuentes de la peste con el clima que la acompañaba, con el sentimiento de impotencia difícil de describir.

Se vivía para morir, y, de esta suerte, la vida se había convertido en valor muy subordinado, en una especie de preparación continuada y sobresaltada para la muerte, con la que tan familiarizado se estaba, que, más que morir, importaba la forma de hacerlo. El «buen morir» se había convertido en un arte atestiguado por el abundantísimo género literario-iconográfico-espiritual de las *Artes moriendi,* género al que hasta el propio Lutero contribuyó también con alguno de sus escritos menores.

En aquel ambiente, tan distinto al que se fue creando a partir de la Ilustración, los difuntos eran algo tan cercano, que se convivía con ellos con la mayor de las naturalidades: en las iglesias llenas de sepulturas tarifadas, en los cementerios en el mismo corazón de las ciudades y, con mayor intensidad aún, en la comunicación de ayudas, de sufragios, de misas especiales tan presentes en las mandas testamentarias o facilitadas, para los pobres que ni testar podían, por las cofradías asistenciales especializadas en esta caridad sufragial.

No es posible ni aludir a tantos medios y momentos disponibles para la convivencia entre vivos y difuntos. La comunicación era permanente. Los vivientes en la tierra acumulaban recursos salvadores para el momento final. Los ya muertos se beneficiaban de gracias especiales para aliviar y abreviar la estancia póstuma en el purgatorio, un lugar intermedio entre el cielo y el infierno sobre el que la Iglesia jerárquica se había arrogado jurisdicción y dominio: el purgatorio era una prolongación territorial, como un predio en el que la Iglesia peregrina de la tierra podía penetrar, con permiso del papa y de los obispos, para aliviar a la

**Fig. 1.1.** Tratado de «Preparación para bien morir» de Lutero joven.

**Fig. 1.2.** La muerte omnipresente. Grabados de Hans Holbein que representan (y recordaban) la muerte, entre otros muchos, del niño, del campesino, del astrólogo y del usurero.

otra Iglesia, la purgante, por medio de un vehículo privilegiado: las indulgencias.

## 1.3. Las indulgencias y sus rentabilidades

Hoy día va resultando extraño hasta su nombre pero durante muchos siglos en la cristiandad, en el catolicismo después (en el protestantismo eran imposibles y odiosas como veremos), las indulgencias fueron algo cordial, familiar y al alcance de la mano. Tenían hasta su teología particular. Las indulgencias, conforme a su denominación, se miraban como perdones, como remisión de las penas que había que pagar a consecuencia de los pecados. Estas penas, en definitiva, y para simplificar lo que era bastante más complicado, se reducían al purgatorio, más breve, más leve e incluso evadido a tenor de las cantidades de indulgencias atesoradas. Pagar, atesorar, ganar, son palabras llenas de contenido y que indican el concepto de rentabilidades en sociedades sacralizadas, las similitudes entre operaciones bancarias y acumulación de beneficios espirituales. Dada la traslación de realidades terrenas a las ultraterrenas, la duración de las penas del purgatorio se medía, sin violencia mental de ninguna clase, por los días, meses y años del calendario de la tierra. Los resultados y aplicaciones indulgenciales se materializaban en tiempo ganado, robado, al castigo.

La preocupación exacerbada por el problema fundamental para todos, el de la salvación, y la solidaridad con los difuntos, hacen explicable el hambre acuciante de indulgencias en toda la Europa cristiana. Los administradores de este tesoro, de esta especie de banca de méritos acumulados, no podían ser otros que los jerarcas, a tenor de la jurisdicción emanada del papa, señor absoluto de tales intercambios y dueño de las mayores transacciones. La oferta se explotaba como instrumentos de propaganda y de proselitismo por órdenes religiosas, por cofradías, iglesias, ermitas, imágenes locales, centros de peregrinación, devociones, por jubileos pontificios desde 1450, tanto más demandado todo ello cuanto más indulgenciado, y más aún si la concesión era la de la magnífica indulgencia plenaria, borradora de todas las penas, aseguradora de la entrada directa en el cielo si se moría después de haberla logrado. Y existían objetos especialmente ricos y productivos de indulgencias: las reliquias.

Cuando –y sucedía con frecuencia– se conjuntaban lugares y reliquias (incluso las más inverosímiles y pintorescas) multiplicadores, la demanda ardiente convertía el lugar agraciado en centro de masiva búsqueda de indulgencias. Estos polos de atracción explican las concentraciones, a veces gigantescas, de peregrinos anhelantes. Roma,

metrópoli de mártires y de reliquias al mismo tiempo que sede expendedora de gracias remisorias, se convirtió desde mediados del siglo XV en meta ansiada de este tipo de inmigraciones permanentes, incrementadas cada veinticinco años jubilares, hasta desbancar incluso a los santos lugares (Jerusalén), inaccesibles a la mayoría por estar bajo el dominio de los otomanos. Asís, Loreto, Santiago de Compostela seguían en importancia.

Tan agitados y apetecidos eran otros focos de irradiación, de alcance regional. Por no salir del Imperio alemán, baste con recordar las riadas que acudían en fechas determinadas a Aquisgran, desde la baja Edad Media, a venerar los cuerpos nada menos que de los tres reyes magos míticos. Las autoridades urbanas tenían que imponer medidas excepcionales de seguridad para garantizar el orden público. En Wilsnac se mostraba la preciosa sangre de Cristo. En Einsiedeln (Suiza) ocurría otro tanto con el famoso santuario mariano. Más cerca del ámbito de las andanzas de Lutero eran sobradamente conocidos los relicarios (colecciones de reliquias las más variadas) de Halle y de Wittenberg, que rivalizaban en su riqueza. Halle, a escasas leguas de la cuna de la Reforma, se hallaba bajo la jurisdicción del obispo Alberto de Maguncia, cuyo protagonismo en el nacimiento del luteranismo se ha sobrevalorado: quienes acudían allí podían ganar hasta 39 millones de días indulgenciados. Federico de Sajonia, el príncipe elector, protector de Lutero, gracias a sus adquisiciones personales, a compras de sus agentes (los tenía en Italia para adquirir estos productos, caros y frecuentes en el comercio europeo), gracias a concesiones papales (incluso durante el fragor del proceso contra el reformador), podía exponer en su iglesia de Wittenberg 5.005 reliquias de las más peregrinas (como el dedo de santa Ana conseguido en su paso por Rodas), con una rentabilidad de 2 millones de días de indulgencias por lo menos.

Las indulgencias se ganaban (es decir, se compraban), pero ¿a cambio de qué? De nuevo nos encontramos con mecanismos que intercomunicaban lo material con lo espiritual, lo terreno con lo sobrenatural, puesto que al margen de la veneración, de la devoción, de la recepción de determinados sacramentos, es decir, de la conversión personal, era forzoso que mediara la aportación económica. En el fondo se trataba de otro ejercicio, muy frecuente y normal, de compraventa sobre el que se había lanzado con desenfreno la especulación del primer capitalismo. No era nada despreciable, sino todo lo contrario, la masa monetaria que se movía, ya fuese en el curso corriente, cotidiano casi, del tráfico de indulgencias, ya fuese en campañas extraordinarias (que no quiere decir infrecuentes) como las que se montaban en casos y para objetivos especiales.

Porque, y no debe olvidarse, las indulgencias eran, también, una

fuente generosa y socorrida de finanzas. El destino de la ganancia espiritual era el ganador, o eran los difuntos por quienes se aplicaban tales frutos; el destino de la contrapartida económica podía ser de lo más variado que imaginarse pueda. Monarcas, papas, señores, ciudades, órdenes religiosas, explotaron la concesión de indulgencias extraordinarias para afrontar necesidades de erarios siempre escasos, para la construcción de obras públicas, imprescindibles o suntuarias, para la habilitación de centros asistenciales de caridad. Bien lo sabían, por ejemplo, los monarcas españoles por sus ingresos, cedidos por Roma, procedentes de recaudaciones por el concepto de la bula de la Cruzada. La reciente Universidad de Wittenberg se benefició de las rentas producidas por el mencionado relicario opulento de su señor, Federico el Sabio. Volveremos sobre la función de las rentabilidades indulgenciarias para la construcción de la basílica de San Pedro en Roma. Lo mismo aconteció con la edificación de otras catedrales de la cristiandad. Y de empresas que nada tenían que ver con iglesias y catedrales: en 1515 León X –y lo mismo hizo atendiendo otras numerosas instancias– facilitaba ganancias de indulgencias a cambio del dona-

**Fig. 1.3.** Sátiras gráficas contra el tráfico de indulgencias. En los grabados puede apreciarse algo del espectáculo que exasperaba a tantos críticos como Lutero.

tivo correspondiente con tal de que éste se dedicara a reparar los diques de los Países Bajos. El Consejo General de Ginebra, por los mismos días de la protesta de Lutero (1517), anda urgiendo a un banquero florentino que acelere la gestión de bulas en beneficio del hospital general, mantenido desde 1484 gracias a las tarifas de las indulgencias concedidas desde Roma.

No hay que asombrarse ante la aparición de banqueros en este tráfico, espiritual y material a la vez. Las concesiones de bulas de esta estirpe se habían convertido en operación financiera de gran envergadura. No podía faltar, por tanto, la presencia de banqueros, interesados en conseguir el arriendo productivo de la recaudación. De esta suerte la predicación de tales indulgencias extraordinarias constituía un autén-

**Fig. 1.4.** Hoja volandera contra el sistema romano de indulgencias.

tico espectáculo capaz de animar y hasta de modificar los hábitos cotidianos de las poblaciones. Predicador principal (que actuaba como jefe y comisario), predicadores adjuntos a su mando, cobradores, contadores, fuerzas de orden, etc., creaban un ambiente especial de exaltación religiosa, de circulación monetaria, alentado por el forcejeo retórico lleno de promesas para esta vida y su trance final, de seguridades para los difuntos en el purgatorio, de la oferta, en definitiva, de algo tan febrilmente demandado por la piedad popular y explotado por autoridades y codicias superiores. El estallido de la impaciencia de Lutero se debió a uno de estos espectáculos, con predicadores tan conocidos como Tetzel y banqueros tan poderosos como los Fugger de por medio.

No fue Lutero, a pesar de que la suya fuese la queja más trascendental, el primero en protestar. Las actas de las Cortes de Castilla, instituciones similares en otras naciones, están llenas de lamentos contra los abusos de los recolectores de las bulas de indulgencias. Predicadores como Juan Geiler de Kaisersberg se habían esforzado por encauzar el sentido teológico de los perdones. Universidades como la de la Sorbona establecieron sus tesis contrarias a las del predicante y defensor de que era tan eficaz la indulgencia ofrecida, que en cuanto la moneda sonaba en el cepo receptor, el alma saltaba del purgatorio al cielo. Los moralistas veían en la facilidad indulgenciaria un estímulo para la relajación, un acicate para el pecado tan fácilmente perdonable. Con ellos coincidían los humanistas preocupados, y, entre ellos, por seguir con su representante, Erasmo en su citado y elocuente escrito: «¿Qué decir de tantos como se ilusionan con falsas compensaciones de sus pecados y, como si ello pudiera ser cierto, andan midiendo, como con una clepsidra, los espacios y los tiempos del purgatorio, su duración en años, sus meses, días, horas, cual si de una tabla matemática se tratara? De esta suerte se comportan esos comerciantes, militares, jueces, que, echando un óbolo menudo de tantas rapiñas como han hecho, están convencidos de haber purgado ya la hidra de su pésima conducta y se creen redimidos, como por contrato, de tantos perjurios, desenfrenos, borracheras, pendencias, homicidios, imposturas, perfidias, para poder así comenzar otra vez una nueva carrera de pecados».

Y casi todos, salvo los interesados y los sencillos, veían este aparatoso sistema de indulgencias como otra de tantas exacciones fiscales de la curia romana, insaciable en drenar dinero hacia la sede del papa. No fue éste, el de la antipatía hacia el pontificado, uno de los factores más desdeñables en la ruptura protestante.

## 1.4. La Iglesia, el Papa y los nacionalismos

Uno de los fallos que se suelen cometer cuando se mira hacia la época de las reformas consiste en la creencia de que entonces se estaba en posesión de claridades teológicas que sólo se darían después de los reformadores y de Trento. La oscuridad, la indefinición, era aún más clamorosa en el capítulo de la eclesiología y, más concretamente, en la percepción del papado. No podemos –ni debemos– adentrarnos en sutilezas pero es conveniente advertir que ni el primado romano sobre los obispos ni la infalibilidad pontificia eran universalmente aceptados. No sólo eso: el pontífice de Roma estaba profundamente desprestigiado.

Este desprestigio, fraguado a lo largo de la baja Edad Media, con tiempos de cisma (1378-1417), con dos papas simultáneos, el uno por Roma y el otro en Aviñón, no era sólo, ni principalmente, imputable a las calidades morales de los papas del Renacimiento. Ni podían ser de otra manera ni extrañaba tanto que actuasen a la vez como cabezas (se decía que espirituales) de la Cristiandad y como monarcas temporales, férreos y belicosos defensores de los dominios de su patrimonio, de sus derechos, al igual que hacía cualquiera de las dinastías europeas. Es más: las monarquías modernas, en la imposición de su poder absoluto, en la centralización y control de las fuerzas feudales, en el respaldo de burocracias fieles, más o menos eficaces pero inevitables en sus nuevos estados «nacionales», habían aprendido de la curia romana más que (o tanto como) de los tratadistas teórico-prácticos, de los juristas y estadistas.

La percepción del papado, por tanto, no era demasiado positiva. Y esto acontecía, también, en Alemania, tan dividida como veremos, coincidente, al menos en sus élites, en un sentimiento creciente de alemanidad alentado por humanistas y alimentado por sentimientos xenófobos y antirromanos. Las quejas constantes contra las injerencias (fiscales y jurisdiccionales) se habían materializado tiempo atrás en los llamados «gravamina Germaniae» contra los pontífices, opresores de las libertades germánicas, se decía por unos y por otros y se podía escuchar en las Dietas (parlamento de los estados del Imperio alemán).

Fueron estos nacionalismos recientes y agresivos los factores fundamentales de la hostilidad hacia el papado, de su impopularidad y de su desprestigio. Los nuevos Estados estaban necesitados de dinero y de poder, lo que tenía que abocar forzosamente a la inteligencia o a la confrontación con Roma, más aún en tiempos en que lo eclesiástico, lo religioso, no podía escapar a la acción regia. De esta suerte se fueron afianzando aquellas monarquías y Estados, especie a la vez de iglesias nacionales, con capacidades de decisión sin necesidad de dependen-

**Fig. 1.5.** Una de las invectivas más demoledoras contra el papado fue la serie de grabados (quizá de Cranach), con el texto correspondiente de Lutero del *Pasional de Cristo y del Anticristo* (1521).

cias romanas. Algunos, como Francia, lograron pronto (1516) concordatos ventajosos para sus reyes. Otros, como Inglaterra, en la práctica seguían los mismos caminos. Los Habsburgo también habían acostumbrado a los súbditos de sus dominios patrimoniales (Austria) a la imagen del señor y Emperador con amplitud de competencias religiosas.

La inmensa monarquía española no había logrado concordatos favorables pues Roma nunca tuvo tantas consideraciones con ella como con la francesa, predilecta, pero las circunstancias históricas habían convertido a los reyes españoles en responsables de su Iglesia. La Inquisición moderna, el único de los Consejos (especies de ministerios) con jurisdicción sobre todos los reinos del Estado heterogéneo, sustraía a Roma hasta la administración de la fe, el control de la ortodoxia. Por derechos de reconquista y de conquistas, de descubrimientos y de evangelización, de patronato, castellanos y aragoneses, en mayor medida aún los habitantes de las Indias, se acostumbraron a ver como prácticos pontífices a sus reyes, poseídos de su misión religiosa y que llegaron hasta amenazar, como lo haría Isabel la Católica, con imponer ellos las directrices eclesiásticas (lo estaban haciendo ya) si Roma no accedía a sus exigencias.

Anglicanismo, galicanismo, regalismo hispano, sin necesidad de separaciones violentas, eran realidades bien contrastadas antes de que surgiesen cismas posteriores.

En la Alemania de Lutero se conjuntaban todos los posibles agentes de aversión a Roma. No había cuajado –no cuajaría hasta tiempos relativamente recientes– un Estado con un monarca capaz de evitar la desunión religiosa, incompatible con las «unidades» nacionales, fuesen del talante que fuesen. El de Emperador era un título honorario, con poco que ver ya con la realidad medieval, con ciertas responsabilidades pero sin resortes para imponer sus directrices. A pesar de los intentos de Maximiliano I (1493-1519), del propio Carlos V por dar contenido al título, ser emperador siguió constituyendo un honor apetecido pero no otorgaba demasiado poder. No había ejército ni burocracia imperial ni apenas soporte económico. Las instituciones comunes supraterritoriales, como la Dieta, en sus reuniones actuaron más bien como fermento de oposición ante cualquier amago de fortalecimiento del Emperador a costa de príncipes y señores, interesados en no mermar su poder, cifrado en la dispersión.

Porque Alemania, sin existencia política, era un conjunto multiforme de Estados de muy diverso carácter. Según las matrículas fiscales de 1519 y 1521, el Imperio estaba troceado (como puede verse en los mapas) en cerca de cuatrocientas unidades políticas independientes, con señores e intereses dispares. Se concedía por la opinión cierta jerarquía de prestigio a los principados electorales (por ser ellos quie-

nes elegían al emperador, título vinculado de hecho y desde mucho antes a la dinastía de los Habsburgo austriacos): eran los electorados laicos de Bohemia (reino que no era ni alemán), duque de Sajonia (dividida en dos), conde del Palatinado renano, el margrave de Brandeburgo, y los eclesiásticos o episcopales de Maguncia, Tréveris y Colonia. Pero con ellos se repartía el conglomerado alemán multitud de ducados, margraviatros, condados, landgraviatos, señoríos, imposibles de enumerar. Había ciudades, algunas como Nürnberg con su tierra, otras sin ella; las había (y no eran excepcionales) cuyos señores eran los obispos; otras libres o imperiales, con su régimen municipal y celosas de su independencia y de sus libertades. Unos y otras se habían ido modernizando en su administración, con parcelas de poder (y el control de lo religioso entraba en su ámbito) parecidas a las de las monarquías de la otra Europa.

Estados con sus príncipes territoriales, oligarquías urbanas, serían los destinatarios fundamentales y bien preparados de los programas de reforma de «sus» Iglesias. La transferencia de competencias antes eclesiásticas a la autoridad civil así como la práctica eclesiástica de los poderes laicos, contribuyó a que la opinión se fuera acostumbrando a la idea de la escasa necesidad de instancias lejanas, cual la de Roma, mirada tantas veces como auténtica intrusa.

El duque de Cléveris formulaba con todo el descaro posible: «yo soy el papa en mis dominios». Algo parecido habían dicho el duque de Borgoña, Carlos el Temerario, o los señores del Tirol o el adversario de Lutero y duque de la otra Sajonia. Y, sin necesidad de decirlo, es lo que practicaban casi todos. Porque el poder religioso de los príncipes, incluso sobre el del pontificado, no carecía de bases teóricas desde la Edad Media. No sólo lo habían defendido teólogos comprometidos en la vieja contienda entre el Imperio y el pontificado como Guillermo de Ockam (m. en 1348) sino también los preocupados por la reforma de la Iglesia como Wyclef (m. en 1384) desde Inglaterra, Savonarola (m. en 1498) en Florencia, los erasmistas que incitaban a Carlos V por los mismos días de Lutero sin mayores miramientos con el papa de Roma.

No todo era político. También el primado romano se cuestionaba en la eclesiología. No era rara la opinión conciliarista, es decir, la convicción de que la norma y la interpretación de la verdad, la capacidad suprema de decisión eclesial no era el papa sino los concilios generales, auténticos representantes de la Iglesia y capacitados para juzgar al pontífice falible.

La corriente conciliarista era vigorosa como pudo constatarse en los concilios de Pisa (1409), de Constanza (1414), de Basilea (1431). En tiempos de Lutero, Universidades prestigiosas apelaban al concilio como único medio de encauzar los problemas de la Iglesia. La reacción

romana hizo que fracasara la teología conciliar, duramente combatida en el concilio V de Letrán (1512-1517). El fracaso no equivalió a la desaparición, y de hecho tanto el conciliarismo, el episcopalismo como la falibilidad pontificia estarían muy presentes hasta el tardío concilio Vaticano I (1870).

Como testigo e impulsor del desprestigio papal actuó la publicística con todas sus consecuencias de penetración en la opinión pública a través de impresos y grabados. Corrían papeles volanderos con imágenes ridículas del papa-asno. Circulaban escritos breves como el veneciano *Carta de Jesucristo al papa* (1510), con durísimas reprensiones al que no se acababa de ver como vicario de Cristo, mucho menos si el tal vicario resultaba tan guerrero como Julio II (1503-1513), vapuleado por el satírico francés (bien es cierto que al servicio de su rey) Gringore en el panfleto *La caza del ciervo de los ciervos* o en la pieza teatral breve, que pudo ver representada el pueblo parisino en 1525, *Juego del príncipe de los tontos.* De más altos vuelos eran las invectivas de humanistas (no sólo de los alemanes), todas ellas superadas por el diálogo magistral y demoledor, atribuido a Erasmo, y titulado *Julius exclusus* (Julio excluido de los cielos).

Esto no quiere decir que el pontificado no dispusiera de defensores aguerridos de su poder. Para eso estaban tantos teólogos y tratadistas curialistas. Pero la misma polémica secular, avivada por los confines de

**Fig. 1.6.** El papa asno y el fraile lobo. Productos gráficos muy divulgados en tiempos de la Reforma.

Capitulo ſegũdo como el padre del anticriſto ha de requerir ſu miſma hija del pecado dela carne: y dende ha de naſcer el anticriſto.

Capitulo.iij.como el padre del anti criſto haura gre cõ ſu miſma hija: y ende ſera cõcebi do en tã abominable peccado eſte pricipe tã maldito

**Fig. 1.7.** Desde la Edad Media el simbólico anticristo se había convertido en persona individual, relacionada con el juicio final. Su historia se popularizó. De la versión castellana *(Libros del anticristo y judicio final,* impresa en Burgos, 1497) pueden verse los titulares del segundo y tercer capítulos, que narran los orígenes incestuosos (de un padre y su hija) de este personaje temible.

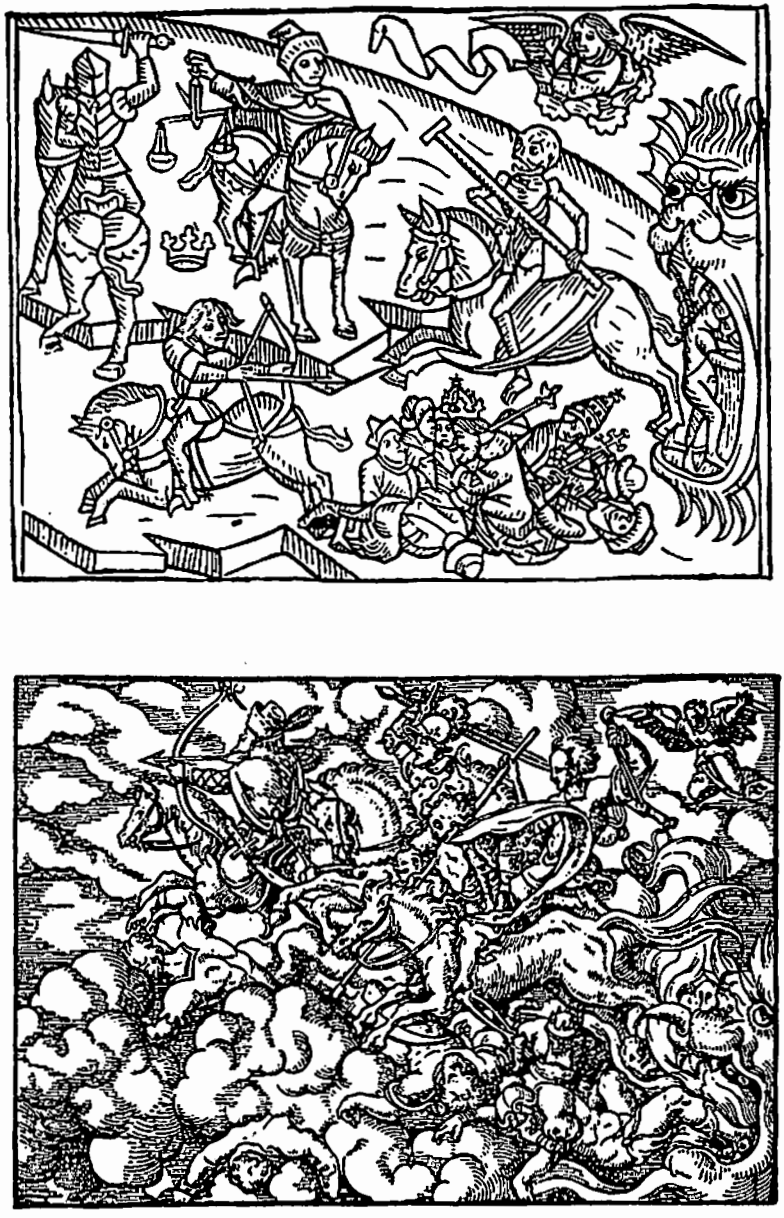


**Fig. 1.8.** Apocalisis, el fin del mundo y juicio final dominaban la imaginación en los tiempos anteriores a Lutero. Los cuatro jinetes del Apocalipsis (grabado de la Biblia de Grüninger, 1485). En la segunda representación (Biblia de Virgil Solis, por 1545), los jinetes personificaban el peligro turco.

la Reforma, revela las oscuridades de su institución, al margen de las personas concretas de los papas, y que en sectores amplios, tanto cultos como populares, se le llegaba a identificar con el Anticristo y a Roma con su morada.

## 1.5. Clima apocalíptico

El ambiente de convulsión de la Reforma se comprende mejor si se tiene en cuenta el clima apocalíptico que se había apoderado de casi todos, convencidos de que el fin de los tiempos estaba a la puerta. El final traumático se veía como pórtico y trance preciso para la instauración de una sociedad, de una Iglesia nueva, presidida por el mismo Dios o a través de mesías y profetas autoproclamados. Parece comprobado que las expectativas, temores y esperanzas ante el inminente fin del mundo fueron más intensas al comienzo del siglo XVI que, incluso, las de los contornos del año mil.

En la imaginación generalizada el fin del mundo se tenía que acompañar con el terrible juicio final. Era otra de las herencias medievales que se habían ido enriqueciendo y entenebreciendo con elementos nuevos y cada vez más terroríficos, tal y como podía oírse en predicadores tonantes, verse en múltiples grabados circulantes de mano en mano, leerse en todos –y eran muchos– los comentarios al Apocalipsis y contemplarse en los relieves de los tímpanos catedralicios, catequesis plástica y alentadora de temores: encontrarse entre el grupo de los bienaventurados era el objetivo fundamental de la existencia.

El otro integrante de estas visiones era el Anticristo siniestro, símbolo transfigurado en persona, con orígenes familiares sacrílegos o diabólicos (cuando no judaicos para alimentar el antisemitismo reinante), con todos sus atributos, con sus formas y con su figura detalladamente trazada. Su presencia, su acción y su poder se miraba y se temía como señal de la inmediatez del tiempo semifinal puesto que su reinado efímero sería sucedido por el de Cristo: por eso en alemán se le denominaba, a la vez, Anticristo y Cristo final. El tema es apasionante pues revela otra de tantas contradicciones en mentalidades como las renacentistas, que, a la vez que al humanismo riguroso, acogía con fervor el universo de monstruos y seres de este talante.

Para nuestro tema baste con decir que el Anticristo se convirtió en arma de combate y en otro instrumento de propaganda. Al margen de las creencias, incuestionables, en este ser, de personaje apocalíptico individual se transmutó en ente colectivo, que en ocasiones podía ser el turco, el campesino en guerra, los electos de Thomas Müntzer en Mühlhausen, pero que con más frecuencia se situaba en Roma y se identifi-

caba con el papado (para los papistas el Anticristo estaba en Wittenberg, naturalmente).

Como hizo con casi todo, la imprenta contribuyó a universalizar aún más esta justificación de la Reforma, que supo aprovechar la fascinación del género bíblico apocalíptico del libro de Daniel, de la Carta a los Tesalonicenses, sobre todo del propio Apocalipsis para tales identificaciones del Anticristo con el papado, del Evangelio puro (el de Lutero, de Zwinglio, de Calvino) con los tiempos nuevos, con la única Iglesia auténtica de Cristo. El Apocalipsis resultaba más eficaz cuando su texto y sus comentarios se acompañaban con series de grabados tan intencionados como los de Durero o Cranach. Con la conjunción texto-imagen por la Alemania de aquellos días circulaba con notable éxito la serie impresa *Espejo de toda la Cristiandad,* contraposición de la Iglesia papal, la rica del Anticristo, en forma de diablo con tiara, con su corte de demonios, y de la otra, la pobre y verdadera de Cristo, con su cortejo de ángeles y de santos. La invectiva grabada y luterana *Pasional de Cristo y del Anticristo* tenía abundantes fuentes de inspiración en tanta literatura como, desde que apareció la imprenta, circulaba con la vida azarosa del Anticristo por tema.

Como dice el historiador de aquellos miedos, Jean Delumeau, «El nacimiento de la reforma protestante se comprende mal si no volvemos a situarla en la atmósfera del fin del mundo que entonces reinaba en Europa y sobre todo en Alemania. Si Lutero y sus discípulos hubieran creído en la supervivencia de la Iglesia romana, si no se hubieran sentido espoleados por la inminencia del desenlace final, sin duda habrían sido menos intransigentes respecto al papado. Pero para ellos no cabía duda alguna: los papas de la época eran otras tantas encarnaciones del Anticristo. Al darle este nombre colectivo, no pensaban estar utilizando un *slogan* de propaganda sino identificando una situación histórica precisa. Si el Anticristo reinaba en Roma era porque la historia humana se acercaba a su término. Lutero se sintió dominado por la obsesión del último día.»

## 1.6. La Biblia, autoridad suprema

En amplios grupos, como puede deducirse con facilidad, el magisterio de Roma estaba muy lejos de ser admitido, no sólo como infalible, ni siquiera como autorizado. No tiene que resultar extraño, por tanto, que las miradas de los humanistas, de los cultos, de los espirituales, incluso del pueblo analfabeto, se dirigieran con ansiedad y entusiasmo a la Sagrada Escritura como suprema fuente de revelación e inspiradora de comportamientos cristianos sin necesidad de intérpretes mediadores.

El retorno al Evangelio y a la Iglesia primitiva, por otra parte, fue siempre la premisa ineludible en todos los movimientos reformadores, con frecuencia incompatibles con las realidades de sus tiempos, juzgados inexorablemente como corruptos. Por eso es perfectamente explicable la demanda de la Sagrada Escritura por parte de los lectores (no muchos entonces) y de los oyentes (la inmensa mayoría).

En esto también la Reforma originaria tuvo sus deudas con la herencia medieval aunque el propio Lutero, exagerado como era, recriminara la ceguera de los papistas y enfatizara su misión afirmando que antes de él «nadie leía la Biblia, era una desconocida para todos. Incluso yo, a mis veinte años, aún no había visto la Biblia» (lo comentaba hacia 1538).

Monografías actuales han puesto en claro la inconsistencia de tales acusaciones. El pueblo podía contemplar la secuencia de la historia bíblica de la salvación (desde el paraíso, la caída, hasta la resurrección) en representaciones escultóricas o pictóricas, aptas para su comprensión y derramadas por doquier; en grabados como los que a finales del siglo XV ejecutara Durero; en cartones figurativos de la catequesis. Unos y otros solían popularizar imágenes que constituían la esencia de un subgénero característico, las «Biblias de los pobres». Estructuradas a base de textos selectos y de grabados, no fueron pensadas, a pesar de su nombre, para los pobres propiamente tales sino para el clero parroquial inferior como manual de aprendizaje y de predicación. Su profusa circulación es el mejor índice de su elevado consumo.

La imprenta, desde sus albores, se hizo eco del ambiente general y ofreció ediciones y ediciones del producto tan demandado, puesto que no hay que disimular que el de la impresión era, además de un arte venerado, un negocio industrial y comercial. Se han podido identificar (y el catálogo se va ampliando cada vez más) cerca de 500 ediciones desde que apareciera la imprenta hasta que irrumpió el nombre de Lutero en 1517. Y no sólo se trataba de biblias latinas: las había traducidas al idioma vernáculo, más accesibles por tanto e indicadoras de su importancia. Por centrarnos en los ámbitos germánicos, al menos 18 traducciones del texto bíblico completo al alemán se editaron entre 1466 y 1522, puesto que de libros concretos se hicieron muchas más impresiones. Y una de las primeras cosas que recibió Lutero al ingresar en los agustinos de Erfurt fue precisamente la Biblia.

Eran biblias que, por lo general, no hacían sino vulgarizar el texto de la vulgata latina. Los humanistas se encargarían de irlo purificando con ediciones críticas, recurrentes al hebreo y al griego «originales». Cuando Lutero ofrece su Nuevo Testamento a los alemanes (1522), su traducción es deudora de las anteriores de Lorenzo Valla y de Erasmo. Las lecciones magistrales sobre los salmos bebían en las versiones precedentes del francés Lefèvre d'Etaples.

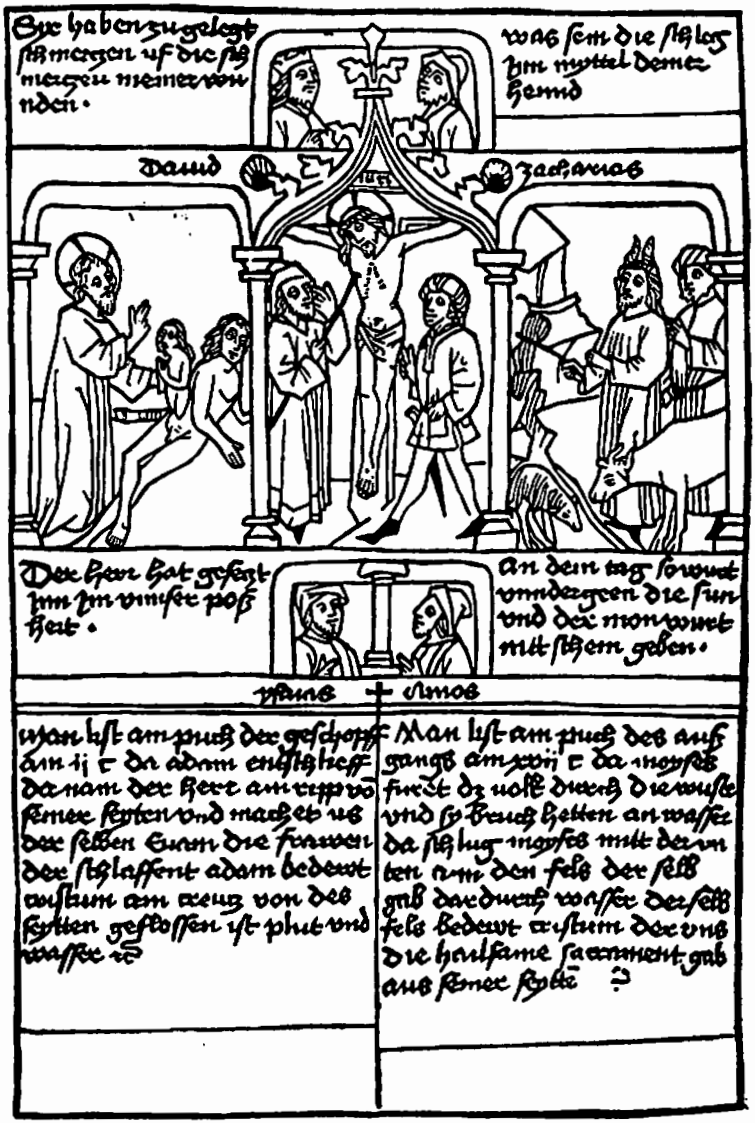



**Fig. 1.9.** Muestra de la demanda de la Biblia eran las «Biblias de los pobres», que, en cartones, explicaban la historia de la salvación a base de imágenes y textos del Antiguo y del Nuevo Testamento, como se hace en ésta del siglo XV.

La Biblia, no hay duda, se había convertido en la inspiradora de todos los reformadores y en aliento de corrientes profundas de espiritualidad. No era ninguna excepción el clima que se respiraba en el monasterio de clarisas de Nürnberg atestiguado por su abadesa Caritas Pirkheimer (hermana del cualificado humanista con el mismo apellido) cuando, ya reformada la ciudad, tuvo que resistir las agresiones municipales de primera hora para que su convento se luteranizase, es decir, se secularizara: «Nosotras tenemos el Antiguo y el Nuevo Testamento lo mismo que vosotros, los de fuera; lo leemos día y noche en el coro, en el refectorio, en latín y en alemán, en privado y en comunidad tal como pretendéis imponer. Como podéis ver, no carecemos, por la gracia de Dios, del Santo Evangelio y de San Pablo. Sabemos también que no debemos confiar exclusivamente en nuestra Regla, sino en Dios y en su hijo Jesucristo Nuestro Señor, que con su cruz y su sangre nos ha reconciliado con el Padre».

Lutero seguía la vía trazada antes por los humanistas, vivida por los espirituales y basada en el recurso a la Biblia, en la confianza prioritaria en los méritos de la obra redentora de Cristo. Nadie, sin embargo, se atrevió a formular los principios de «Sólo la Escritura» y «Sólo Cristo» con la fortaleza, el radicalismo, la coherencia y con la implícita (y explícita) negación de estructuras intermedias con que lo hizo él a partir de 1519.

## 1.7. Teología, antropología y lenguaje

Lutero, y los otros reformadores, compartieron con los humanistas (de los que estaban abismalmente alejados en la valoración del hombre) el atractivo de la Sagrada Escritura y, al mismo tiempo, el menosprecio profundo hacia la Escolástica. No es posible —ni conveniente quizá— ofrecer una síntesis de lo que la Escolástica fue y significó en el universo conceptual, en las estructuras mentales, en el lenguaje de los intelectuales desde el siglo XII. Originariamente fue un método universitario de enseñanza y de aprendizaje basado en la dialéctica. Con el tiempo se fue convirtiendo en un estilo de pensar y de decir, en un espíritu peculiar, en una máquina de razonamientos con mecanismos sutiles y capaces de desentrañar el misterio de Dios, del hombre, del mundo, de lo que fuera, racional o (como se decía) científicamente.

En el siglo XVI la Escolástica tenía, además, otro sentido más generalizado y relacionado con la guerra de escuelas, enfrentadas por el monopolio de la verdad. Cada una de ellas se identificaba, casi siempre, con la orden mendicante que la defendía como patrimonio inalienable amparada en la autoridad que la sustentaba y anhelosa de conquistar

clientelas para una causa que trascendía de lo dialéctico. A los maestros clásicos, Santo Tomás (dominico), San Buenaventura (franciscano), Scoto (también franciscano), se había unido otra autoridad afortunada: la de Guillermo de Ockam (también franciscano). En su llamado nominalismo se formó Lutero cuando estudiaba en la Universidad de Erfurt. La imagen de un Dios voluntarioso (casi caprichoso), imposible de comprender y de contentar; la desconfianza en la razón humana con la angustia y la desesperanza consiguientes, así como la opción decisiva de Lutero por la justificación por la fe sola, se ha atribuido al fondo ocamista que respiraba en la primera fase de su magisterio, para concluir algún luterólogo prestigioso e innovador que la rebeldía lo fue contra una filosofía y una teología que, como la de Ockam, no era la propiamente católica (Lortz).

Hoy día esta interpretación, muy ecumenista, se ha debilitado. Todo era más profundo y más complejo. Por de pronto, la invasión nominalista del ocamismo, la llamada «via moderna», contribuyó al desprestigio de las grandes escuelas anteriores, al distanciamiento entre la fría teología, la esterilización verbalista y conceptual, y la vida. Y colaboró, en definitiva, al confusionismo teológico. Las invectivas irónicas de Erasmo son testigo excepcional de las campañas y opiniones compartidas contra la Escolástica: «De suerte que es más fácil salir del laberinto que de la confusión de realistas, nominalistas, tomistas, albertistas, ocamistas, escotistas, por no aludir más que a las principales entre tantas sectas. En todas ellas es tan profunda la doctrina, y tanta la dificultad, que tengo para mí que los apóstoles precisarían una nueva venida del Espíritu Santo si tuvieran que habérselas con estos teólogos de hoy» *(Elogio de la locura).*

Tampoco encontraría Lutero palabras para condenar el aristotelismo, los lenguajes babélicos de la Escolástica, el ejercicio vano de la «prostituta razón», insufrible para alguien como él, redescubridor de San Pablo y de San Agustín. Como agustiniano, su antropología tenía un fondo –de la forma escolástica no acabaría de liberarse– profundamente maniqueo: el hombre, su libertad, su bondad, se aniquilaban ante la gracia invasora, con la que los méritos humanos no podían, no sólo competir, ni siquiera existir. Los teólogos curiales eran tomistas convictos, incapacitados para comprender, mucho menos para tolerar, este su agustinismo paulino. Por eso no fue extraño que Roma, identificada con el universo mental tomista, anatematizase a Lutero sin darse cuenta (y es algo que ya se ha advertido por los historiadores) que con ello condenaba buena parte de San Agustín.

Concluyamos este capítulo introductorio advirtiendo que las clásicas «causas» de la ruptura de la cristiandad fueron multiformes y que no es posible aislarlas ni conveniente otorgar excesivas primacías a una so-

bre otras. Lutero se encontró con un ambiente sólo comprensible si se tienen en cuenta todos los factores infraestructurales, económicos, sociales, ideológicos, mentales, políticos, y los religiosos omnipresentes, creadores todos de aquella atmósfera peculiar en la que nació la Reforma.

Ahora bien, en este clima ambiental tuvieron lugar circunstancias que condujeron a que una reforma, que podía haber sido otra más de las habituales desde la baja Edad Media, cristalizase en el protestantismo. Y la circunstancia primera y decisiva fue la del propio Lutero y su trayectoria personal.

# 2.
# Lutero y la ruptura protestante

Las páginas anteriores han querido exponer algunas –hacerlo con todas sería imposible– de las circunstancias creadoras del ambiente especial y explicador de la Reforma protestante. Es absurdo, históricamente, el futurible (o preterible) de que esta reforma se hubiera producido con Lutero o sin Lutero. Él fue, de hecho, el protagonista (no decimos el culpable porque ni la historia es un juicio ni el historiador un juez) de la ruptura que tendría tanta trascendencia. Es imprescindible, por lo mismo, la síntesis de su trayectoria, que fue más allá de lo personal, y fijarse en su biografía.

Ahora bien, una biografía de Lutero, si quiere ser histórica, no resulta fácil. No sólo por la imposibilidad de encerrarla en páginas demasiado y forzosamente escuetas sino, y sobre todo, porque, aunque parezca extraño, entre la imponente masa bibliográfica luterana, no existe aún una biografía a tenor de las exigencias actuales. Ocurre, también, con Lutero lo que es frecuente con personalidades decisivas: se han preferido aspectos aislados, en mayor abundancia doctrinales y similares, a los propiamente históricos. En fin, Lutero, objetivo de todas las pasiones confesionales de largas épocas de intolerancia combativa, ha sido transfigurado y desfigurado a tenor de las simpatías o antipatías, de la veneración o del odio, forjadores de los estereotipos en que se recibió y se universalizó su imagen. De ahí que, para la historia, sea necesario tener en cuenta los, al menos, dos Luteros: el que se va situando trabajosamente en sus contornos históricos, y el otro, el multiforme y deformado de la propaganda secular.

## 2.1. La recepción: Lútero manipulado

Durante siglos, sobre el Lutero histórico ha prevalecido el forjado por la polémica católica o protestante. El evangelismo (protestantismo), en sus diversas modalidades, desde su misma vida, y con todos los resortes de la publicística de la época fabricó la imagen del purificador del papado corrupto, del nuevo evangelista en contraposición con Roma. La iconografía idealizadora, la ortodoxia luterana, contribuyeron en buena medida a la universalización del mito del doctor autorizado de la Iglesia «verdadera» (la suya). Algunos hábitos de la realidad colectiva, heredada del papaismo, afianzaron en el pueblo la figura de un Lutero cual otro santo padre eximio, canonizado de esta guisa (y lo más contrario a las convicciones del canonizado). Fue ésta la función que desempeñaron las fiestas jubilares que los príncipes territoriales fueron introduciendo con fortuna en las iglesias evangélicas: jubileos de su bautizo, de su muerte, y desde 1617 el centenario conmemorativo de las tesis de la contienda.

Después se le interpretó conforme a las tendencias del pietismo, de la Ilustración o del romanticismo alemán (Lessing y Heine casi lo divinizaron). Desde la unidad de Alemania y desde el cuarto centenario de su nacimiento (1883), las visiones corrieron por dos cauces no siempre coincidentes: por el interés científico, riguroso, simbolizado en el inicio de la edición crítica y magistral de sus obras (edición llamada de Weimar y todavía inacabada) y en estudios históricos, por una parte; y en la exaltación germanista de quien se sintió tan alemán, pero llevada al paroxismo en la manipulación operada por el nacionalsocialismo del siglo XX. Actualmente la historiografía protestante ha dejado de canonizar a Lutero y está empeñada, por lo general, en empresas más desapasionadas.

El catolicismo respondió con las mismas armas: Lutero se convertía en la redoma de las corrupciones, en hacedor de su herejía para dar salida justificada a sus bajos instintos libidinosos y soberbios. Fue este Lutero, demonizado, el que penetró en las mentes populares de los católicos a través de sermones, de caricaturas grotescas, de grabados, desde que el polemista coetáneo y temible Juan Cocleo (1479-1552) publicase, tres años después de la muerte del reformador, su invectiva *Comentarios acerca de los hechos y de los escritos de Martín Lutero.* La Contrarreforma, la Inquisición, la intolerancia, se encargarían de divulgar y afianzar tales imágenes extorsionadas.

También los historiadores católicos han evolucionado de forma tan sensible como los protestantes. Para los medianamente iniciados huelga aludir a la trascendencia de la obra de Joseph Lortz por 1939-1940, *La Reforma en Alemania*, que tuvo, cómo no, sus dificultades con la censura

y con el ambiente. Supuso un esfuerzo de investigación y de comprensión histórica prolongado hasta hoy mismo por su escuela y completado por Hubert Jedin y los suyos desde otras perspectivas. Salvo algunas reviviscencias anacrónicas (como la de García Villoslada, 1973), puede decirse que se van apagando los acentos agrios y polémicos anteriores.

Con la manipulación confesional caminó también la política. La politización de Lutero, de su persona y de su obra, fue una constante desde su misma existencia. Fue politizado por el papa León X, por el emperador Carlos V, por príncipes territoriales y oligarquías urbanas. Pero no me refiero a aquellas manipulaciones, casi connaturales en sociedades en las que lo político entraba en el ámbito de lo religioso y viceversa, sino a las posteriores: las de las xenofobias y nacionalismos exacerbados postrománticos, las aludidas del nacionalsocialismo y su movimiento de «Cristianos alemanes», reclamadores de Lutero como sustentáculo de sus posiciones «nazis».

En este sentido una de las últimas interpretaciones ha sido la marxista-leninista. Hay que reconocer que la historiografía marxista de la hasta hace poco República Democrática Alemana (ámbito territorial de las andanzas de Lutero) ha contribuido como pocas a alumbrar factores tan determinantes como los económico-sociales en el nacimiento de la Reforma. Los debates se han concentrado, como era de esperar, en la confrontación de los campesinos y Lutero, presentado éste como el prototipo de la antirrevolución. Veamos cómo enjuiciaba las cosas uno de los historiadores más característicos (y riguroso en otras ocasiones) por los aledaños de 1975 (cuarto centenario y medio de la muerte de Thomas Müntzer y de tantos campesinos): «Lutero representó un papel infame con su escrito, rebosante de odio, *Contra las hordas ladronas y asesinas de los campesinos*, que condujo al despiadado aniquilamiento de toda fuerza revolucionaria y justificó ideológicamente el terror de los poderes feudales. Muchas de las reivindicaciones revolucionarias de 1524-1525, que jamás pudieron lograrse bajo las condiciones del feudalismo y del capitalismo imperialista, sólo pudieron realizarse cuando el pueblo alemán fue liberado del fascismo hitleriano por la Unión Soviética en 1945 y como consecuencia de la lucha antifascista en suelo de la República Democrática Alemana». El establecimiento del poder de obreros y campesinos en la RDA cumplió bajo las nuevas condiciones sociales la reivindicación central de Müntzer, en contraste con la otra Alemania, la Federal o capitalista, continuadora de las posiciones de Lutero (Max Steinmetz, *Der Bauer im Klassenkampf*, Berlín 1975, p. 42-44).

Pero llegó el otro centenario (1983), esta vez del nacimiento de Lutero, y los dirigentes de la RDA decidieron celebrarlo. Los mismos historiadores de 1975 tuvieron que adecuarse a las directrices superio-

res, expresadas en un memorable discurso de Honecker y en las 15 tesis oficiales, convencidas, entre otras cosas, de la imperiosa necesidad de resaltar «la personalidad, la obra de quien, como Lutero, con su Reforma se convirtió en representante de una revolución burguesa que tanto supuso para el avance social y la cultura mundial». Lo que se glosaba desde la Academia de Ciencias: «A Martín Lutero le corresponde un lugar esencial en las tradiciones progresistas de la historia alemana, tradiciones que fueron asumidas por la clase obrera y por todo el pueblo, continuadas en nuevas condiciones y que culminaron con el triunfo del socialismo en la República Democrática Alemana».

Tras la desaparición de la RDA la historiografía marxista ha callado. Pero baste lo insinuado para apreciar los extremos a que se puede llegar cuando en el quehacer historiográfico se introducen tantos elementos extrahistóricos. Hoy día, y después de que por 1929 Lucien Febvre publicó su delicioso ensayo *Martín Lutero, un destino*, la historia (sin calificativos, confesionalismos ni manipulaciones externas) trata de redescubrir el significado de Lutero y de su Reforma fijándose en la persona pero sin olvidar los factores decisivos, el ambiente, los comportamientos y mentalidades colectivas que lo explican.

## 2.2. Formación de Lutero

Hasta que Lutero (1483-1546) no se convirtió en personaje público, es decir, hasta su protesta desencadenada, hay muchos vacíos y oscuridades en su trayectoria. Eruditos e historiadores (en su mayoría alemanes) siguen bregando por aclarar algo el tiempo en que fermentaron las decisiones posteriores. Lo que calla la documentación lo llenó desde casi siempre la leyenda, dorada o denostadora, y ofrece hoy terreno generoso para los adictos a la psicohistoria, amparada en un cúmulo tentador de datos, apócrifos casi todos: un padre alcohólico, tensiones provocadas por complejos de Edipo, infancia desgraciada, votos emitidos bajo el terror, obsesiones sexuales, gritos extraños en la primera misa, temor pavoroso a la condenación eterna, etc.

Desde que en 1913 el norteamericano Preserved Smith hizo el primer intento coherente de aplicar los métodos freudianos al «caso» Lutero, no han cesado los esfuerzos por analizar sus pretendidas neurosis, sus crisis de identidad (Erikson). Al margen de tantos errores históricos acumulados, de falsas interpretaciones lingüísticas de algún texto luterano, de esas inventadas relaciones paternofiliales, el fallo fundamental de esta prometedora ciencia hay que detectarlo en el anacronismo sustancial de trasplantar los modelos de sociedades actuales a la que vivió Lutero. Porque resulta que el de Lutero no fue un «caso» excepcio-

nal sino el general de todo su mundo sacralizado y preocupado por realidades tan trascendentales entonces como prácticamente inoperantes en ambientes secularizados. «No es a Lutero –afirma J. Delumeau– a quien habría que psicoanalizar sino a su época» *(La Reforma*, p. 210).

**Fig. 2.1.** Hans Luder, padre de Lutero (Lucas Cranach, hacia 1527).

Lo cierto es que, por lo que se conoce, nada de extraño que no fuese lo más normal en su época se registró en la vida de Lutero hasta que las circunstancias y el compromiso reformador le empujaron a decisiones radicales. Muchas veces repetirá en sus charlas de sobremesa la especie de acta de nacimiento: «Yo, Martin Luther, nací el año de 1483. Mi padre fue Juan, mi madre Ana y mi patria Mansfeld». En efecto, nació exactamente en Eisleben el 10 de noviembre, fue bautizado al día siguiente, festividad del popularísimo San Martín, cuyo nombre le impusieron. Hans Luder, el padre, de extracción campesina, se dedicaría a la explotación minera, llegó a ser empresario, y ostentó, incluso, algún cargo municipal: una carrera de ascensión económica y social bastante usual, y más aún en aquella región de las estribaciones del Harz, rica en yacimientos del demandado cobre argentífero del primer capitalismo. El condado de Mansfeld (en el que estaba enclavado Eisleben), al igual que la Turingia de sus andanzas posteriores, dependían de la jurisdicción de Sajonia electoral. Lutero se sintió siempre sajón y urbano, incapacitado para comprender el mundo del campesinado, víctima de sus frecuentes y, a veces, crueles invectivas.

En su casa recibió la primera formación, piadosa, de una madre que compartía la religiosidad de todos los alemanes de su tiempo.

Igualmente normales y piadosas fueron las siguientes etapas hasta que llegó a la Universidad «nominalista» de Erfurt, donde ya se habían oído voces contra Roma, contra las indulgencias y sus abusos, y donde se registraba también algún acento humanista parcialmente asimilado por Martin Luder mientras cursaba Artes y Filosofía. Después de graduado en Artes (grado previo para los estudios mayores), las carreras que se abrían eran la escasamente demandada de Medicina y las más apetecibles de Teología y de Cánones para expectativas clericales, de Leyes para cubrir la necesidad que de letrados tenían los poderes y la sociedad. Martin Luder defraudó los deseos paternos, y, en lugar de

estudiar Derecho, hizo lo que tantos jóvenes hacían: ingresar a los veintiún años en una orden religiosa, en su caso en los agustinos reformados de Erfurt.

Después de su ordenación sacerdotal (1507) fue enviado a Wittenberg para estudiar teología. Fue entonces cuando participó en una misión a Roma para afianzar la línea observante, reformista, de su orden (1511-1512). Fracasó en el intento pero aprovechó el viaje para ganar toda clase de indulgencias, lamentando que sus padres no hubieran muerto ya para sacarlos de golpe del purgatorio. Mucho más decisivo que el sobrevalorado viaje a Roma fue su destino como profesor de la Universidad de Wittenberg, alternando su entusiasmada docencia con cargos en la orden, en la que vivió como los frailes de entonces y en la que, incluso, contó con superiores comprensivos.

Desde 1513 se puede seguir a Lutero con más documentación y menos inseguridades. Se ha doctorado en Teología (1512), y su dedicación prioritaria (por no decir exclusiva) fue la de profesor de la Universidad reducida y reciente, con todo lo que ello entrañaba. Situada en la pequeña ciudad de Wittenberg (entonces con unos 2.000 habitantes), con escasos alumnos (pocos más de 400), en los confines del Imperio, era una Universidad de muy segundo orden. Su prestigio y su fortuna llegarían después y por el atractivo de Lutero. Hasta entonces, sus dotaciones humanas y materiales no podían competir con las más populosas de Erfurt y Leipzig. Y era, no conviene olvidarlo, la Universidad de Sajonia electoral (ernestina), más exactamente de su duque Federico III el Sabio (o el Prudente), rival del otro duque y pariente, Jorge de la otra Sajonia (la albertina) con su capital ferial de Leipzig y convertida en bastión del catolicismo romano.

Idealizaciones posteriores y comprensibles fijaron la imagen de un doctor hecho y derecho ya desde el principio de su magisterio. La realidad fue que, conforme al común de los mortales, Lutero se fue formando gradualmente y con el discurrir de la enseñanza. Llegaba con el armazón filosófico de Erfurt, con su fondo nominalista, con su epistemología que separaba abisalmente el filosofar, el conocimiento natural y racional (despreciable), del otro, el de la teología, más espiritual y dependiente no del hombre sino de la voluntad de Dios. Por otra parte no hay que olvidar que la «asignatura» que tuvo que impartir, de forma cíclica semestral, fue la Biblia.

Por ello la primera dedicación del fraile doctor fue la de sumergirse en la Sagrada Escritura, leída, releída, aprendida y, después, citada de memoria en pasajes incontables. «Cuando entró en el convento —conforme narra él mismo mucho más tarde— los frailes le entregaron una Biblia encuadernada en cuero rojo. Tanto se familiarizó con ella, que conocía el contenido de todos y cada uno de los folios, de manera que cuando

se aducía cualquier sentencia, sabía dónde encontrarla a la primera. El de la Sagrada Escritura era el único estudio que me resultaba agradable. Me aburría soberanamente la Física, y mi ánimo ardía cuando tenía que retornar a la Biblia».

También le influyó, a pesar del olvido y de inexactas interpretaciones mantenidas hasta no hace muchos años, el misticismo alemán de Juan de Eckhart (1260-1327), transmitido a través de Juan Tauler (1300-1361) y bebido en el librito anónimo que creyó de Tauler y titulado «Teología alemana» *(Theologia Deutsch)*, que el propio Lutero se encargó de editar en repetidas ocasiones desde 1516. La nonada del hombre ante Dios, su experiencia directa sin mediadores, la alternativa del inútil conocimiento racional, escolástico, son actitudes de esta mística que tanto admiraba Lutero, asombrado de que realidades espirituales y teológicas tan profundas se hubieran dicho en lengua alemana. De hecho, el lenguaje y numerosas representaciones mentales luteranas engarzan con la mística, de la que toma en parte conceptos como el de la humildad ante Dios, aniquilamientos parecidos a noches oscuras, entusiasmos del gozoso intercambio nupcial.

A todo ello hay que añadir un fondo y una forma agustinianos que calaron profundamente en quien manifiesta a las claras aires maniqueos y un cordial antipelagianismo (desconfianza en las capacidades humanas ante la acción invasora de Dios, de la gracia) y tantas resonancias de San Agustín en su asistemático «sistema» teológico y en sus estructuras mentales.

El método de enseñar el joven profesor de Wittenberg tenía que ser tradicional en su forma a través de los cauces habituales de lecciones, glosas, escolios, disputas de promoción anuales, semanales, mantenimiento de tesis en ocasiones solemnes. Entre tantas modalidades como había de interpretar la Sagrada Escritura, en Lutero predomina el sentido literal pero aplicado todo a Cristo y llevado a la vida, no reducido a la mera y erudita explicación.

Ahora bien, si el método era el tradicional, la enseñanza del doctor Martín Lutero tenía un talante especial, un fuego y un entusiasmo vitales en sus lecciones cálidas, tan alejadas de la fría escolástica. Hacía vibrar a los estudiantes e irá ganando hacia sus posiciones al cuadro escueto de docentes de su Facultad (al otrora escotista Amsdorf, al tomista con ribetes humanistas Karlstadt, por citar sólo a personajes que serán decisivos en la Reforma posterior). En mayo de 1517 el propio Lutero manifestaba la transformación: «Nuestra teología y San Agustín van bien, gracias a Dios. Se imponen en nuestra Facultad. Aristóteles pierde terreno y poco a poco se va deslizando al abismo sempiterno. Las lecciones sobre las Sentencias aburren soberanamente, y con dificultad podrá

encontrar oyentes quien no enseñe esta teología, es decir, la Biblia, San Agustín y algún doctor eclesiástico».

Con tal preparación y con tal estilo fue exponiendo en semestres sucesivos (entre 1513-1517) diversos libros de la Biblia. Insiste en los salmos, tan recitados en todos los coros monacales, y manifiesta predilección indisimulada hacia las cartas a los Romanos y a los Gálatas, donde San Pablo explaya la nulidad de la ley, de las obras humanas decía Lutero, frente a la acción salvadora de la gracia de Dios. A medida que se han ido conociendo estos comentarios de clase (alguno descubierto no antes del siglo XX) se han ido también detectando posiciones que se desarrollarían más tarde.

Bien mirado todo, se recibe la sensación de que el doctor de la Universidad lejana y oscura participa de ideas explanadas ya por predicadores medievales, por otros teólogos anteriores, por corrientes espirituales como la «Devotio moderna», interiorista y cristocéntrica, por humanistas. Todo ello dentro de la visión profundamente negativa del hombre, incapaz y encadenado, a tenor de la antropología agustiniana que envuelve y condiciona a Lutero.

## 2.3. De la reforma de la teología a la ruptura con Roma

Insistimos en la etapa de formación y de magisterio porque una de las cuestiones más debatidas entre los luterólogos se centra en fijar el tiempo exacto del cambio de Lutero, es decir, del descubrimiento del principio de la justificación por la fe, excluyente de las mediaciones del magisterio, de los concilios, del sacerdocio clerical, de tantas estructuras de la Iglesia institucional y de todo lo que se consideraba como acción meritoria humana. No es un debate de pura e innecesaria erudición cronológica: si Lutero pensaba en «protestante» desde 1515 (semestre de su exposición de la carta paulina a los Romanos), ninguna responsabilidad tuvo la actitud de Roma, la condena de sus tesis; si la fecha se retrasa, la ruptura se explicaría por el acoso de Roma y de sus representantes. La verdad es que en el fondo de este debate están actuando, junto a planteamientos serios, muchos agentes extrahistóricos, ya fuesen las pasiones de intolerancias confesionales de otrora, ya sean las actitudes ecumenistas de hoy día.

Para clarificar un proceso que resultó decisivo en la historia (no sólo en la historia religiosa), y para no perdernos inútilmente en fechas de años, meses y días tan gustosas a los eruditos, cabe decir, a modo de síntesis, lo siguiente: hasta después del gesto significativo contra los abusos de las indulgencias, hasta 1518, y aunque dentro de las oscuridades y hábitos universitarios del tiempo, Lutero no lucha contra Roma

ni por una Iglesia nueva (que él siempre creyó vieja, la única) sino fundamental y airadamente contra el método y contenidos de la escolástica. En septiembre de 1517 (y aducimos la fecha para advertir la proximidad con el estallido de las famosas tesis) publicó su *Disputa contra la teología escolástica*. No calló su extrañeza y su molestia ante el escaso impacto de esta obrilla, que él apreciaba más que a las tesis de marras.

Cuatro meses más tarde, cuando ya se puede vislumbrar la tormenta venidera, reiterados testimonios demuestran que Lutero tiene conciencia de no haber ido más allá de un enfrentamiento de tantos entre escuelas teológicas, como confía a su superior Stauptiz: «Creo que mi nombre hiede a muchos. Esos doctores escolásticos atizan el odio contra mí por el hervor de sus celotipias y están a punto de enloquecer por la sencilla razón de que antes que a ellos prefiero a los escritores eclesiásticos y a la Biblia. Y es que leo a los escolásticos con discreción, no a ojos cerrados. Estos parlanchines acostumbran a tomar la parte por el todo, a convertir la chispa en incendio, la mosca en elefante. Gracias a Dios no me preocupan lo más mínimo estos fantasmas. Son pura palabrería, y no pasarán de eso. Si se permitió a Scoto, a Gabriel Biel y a otros parecidos disentir de Santo Tomás; si a los tomistas no les está vedado contradecir a todo el que se les ponga por delante ni que entre ellos existan tantas divisiones como cabezas e incluso como crines de cada cabeza, ¿por qué no se me va a conceder a mí la posibilidad de esgrimir el derecho que se arrogan ellos contra sí mismos?».

Lo que en principio pudo reducirse a una lucha habitual de escuelas, a anhelos de reformar la enseñanza de la teología y a ataques a determinadas prácticas cordiales de religiosidad por urgencias de la propia teología, tenía que terminar forzosamente en confrontación más universal y profunda cuando la avalancha de publicidad, de injerencias de elementos económicos, financieros, políticos, el haber tocado fibras sensibles de la curia romana, sacaron del ámbito académico una contienda que comprometió a Roma, al clero, a los príncipes, al pueblo a la par que a los teólogos, aunque en diversa medida a unos y a otros, claro está. Fue el ambiente histórico –no sólo el doctrinal– la fuerza que obligó a Lutero a construir un «sistema» con elementos teológicos dispersos en sus escritos anteriores (si es que fue Lutero, y no Melanchthon y otros quienes lo construyeron). Él mismo, a lo largo de su existencia y entre tantas batallas (no siempre incruentas y meramente dialécticas) no hará más que insistir en el peso de unas circunstancias que le convirtieron en «hereje», quizá a su pesar (en Jedin, *Manual*, 66-93).

Todas estas circunstancias acumuladas se conjuntaron, en proceso vertiginoso e imparable, en torno al episodio de las famosas tesis que actuaron como detonante.

## 2.4. Trascendencia histórica de un episodio: las 95 tesis contra las indulgencias

Las lecciones, disputas y demás ejercicios académicos, los sermones, apenas habrían trascendido de la Universidad de muy segundo rango y en una ciudad de poco más de 2.000 habitantes, sede del príncipe elector y, como se dijo entonces, «en los márgenes de la civilización». Pero el nombre de Lutero y sus ideas saltaron a todos los círculos cuando a fines de 1517 se divulgaron con celeridad inusitada, con aplauso o escándalo, sus tesis acerca de las indulgencias, tan oscuras en su fundamentación teológica –no formulada de manera definitiva todavía–

**Fig. 2.2.** El dominico Johan Tetzel, encargado de predicar la indulgencia de 1517. La hoja volante (del tiempo) muestra al predicador a las órdenes de León X, con su mercancía de bulas bien tarifadas, con sus arcas. La leyenda incluye los conocidos versos: «En cuanto la moneda suena, el alma vuela al cielo».

como cordiales en la piedad general anhelosa de perdones para los muertos, de seguridades para los vivos.

La interacción espiritual-financiera exasperaba a los críticos, a espíritus de élite sensibles, como hemos visto, mucho antes de Lutero, que no pudo soportar tanto abuso y tantas corrupciones del sistema como se revelaron en un episodio cercano: la indulgencia especial concedida por León X al arzobispo de Halberstadt, que acababa de ser nombrado arzobispo también del poderoso principado electoral de Maguncia. Este jovencísimo príncipe-obispo de la dinastía de los Hohenzollern (rivales de Sajonia) tenía sólo veinticuatro años cuando, poco antes, el cabildo exhausto de Maguncia lo eligió con todas las intrigas e irregularidades posibles.

La posesión del nuevo obispado no era tan fácil ni barata. Roma andaba apurada en su hacienda, entre otros motivos por los costes gigantescos de la construcción de la basílica de San Pedro. Por eso, y como era costumbre, estas acumulaciones de beneficios le eran rentables: cobraba derechos de palio, dispensas de edad, dispensas de acumulación triple y otros ingresos, imposibles de lograr por el candidato sin recurrir a arbitrios singulares. Alberto de Brandeburgo consiguió la predicación de la indulgencia especial, nueva, que, a cambio de óbolos generosos, confería extraordinarias y apetitosas gracias. Tan apetitosas y rentables, que la más poderosa firma, la banca de los Fugger, no dudó en suscribir el arriendo de su recaudación con amplios márgenes de beneficio. La cifra total resultó fabulosa.

Lutero no andaba al tanto de toda esta urdimbre pero sí de los consorcios y de las motivaciones escasamente espirituales, del espectáculo clamoroso y nada edificante en el que, a la manera de los usos feriales, a cambio de algunas monedas contantes y sonantes, se recibían bulas (certificados) llenos de seguridades de salvación. Cuando el magnífico cortejo llegó a las cercanías de Wittenberg, la población sajona de los confines corrió en masa a la compra «ventajosa» de bulas de San Pedro a pesar de las prohibiciones del príncipe, temeroso ante la desleal competencia con el tesoro reliquiario e indulgenciario que guardaba en la iglesia de su castillo.

Contra todo ello se pronunció Lutero en sus 95 tesis de marras, firmadas la víspera de Todos los Santos, día de la gran exposición de reliquias de Federico el Sabio.

Las tesis se mitificaron también. El ataque de Lutero —entre serio e irónico, siempre demoledor— procedió de sus posiciones teológicas, de su concepto de la justificación por la fe, y se centró en la idea mucho más profunda y exigencia de la auténtica conversión, en el olvido que se hacía de los méritos de Cristo en la cruz, en el engaño implícito en tantas garantías de salvación fácil como se ofrecían por Roma, adminis-

tradora interesada e invasora de un tesoro, de una jurisdicción, que sólo pertenecía a Dios. En las traídas y llevadas tesis no se acaba de negar la realidad de las indulgencias. Ahora bien, dentro de la relativa moderación, se había tocado el poder de Roma y los engranajes financieros de aquellas operaciones que casi todos estaban de acuerdo en calificar de escandalosas.

Quizá nada de esto hubiera sido capaz de universalizar un conflicto localizado. La investigación última ha llegado a la conclusión de que el gesto desafiante de clavar con altivez el texto de las tesis en la puerta de la iglesia del castillo fue una creación muy posterior a Lutero, que jamás alude al detalle escenográfico convertido después en símbolo dramático del nacimiento del «protestantismo». Se trataba, más bien, de una de tantas disputaciones intrauniversitarias, redactadas en latín y dirigidas a escasos participantes y oyentes. Como tales disputas destinadas a la discusión escolástica, ni siquiera tendrían por qué reflejar el pensamiento personal del presidente del acto académico. El sentido de estas 95 tesis y su trascendencia, que la tuvieron, hay que detectarlo en otras circunstancias que condujeron al lanzamiento del todavía oscuro fraile agustino a la publicidad más sonora.

**Fig. 2.3.** Herr Jacob Fugger, el más significado hombre de negocios de su tiempo. La miniatura es de 1516 (por su «contable» M. Schwatz, a la izquierda). Fue el arrendatario de las indulgencias de 1517. Obsérvese la organización y los nombres de sus sucursales.

Lutero, posiblemente el único prudente en todo este asunto, envió el texto de la disputa a los superiores ordinarios, concretamente al arzobispo de Maguncia, protagonista de aquella campaña. El ambiguo prelado-príncipe no se dignó ni contestar. El silencio de los pastores es responsable para historiadores como Iserloh (y para cualquier observador desapasionado) de que el conflicto desencadenase consecuencias imprevisibles, pues sólo después de comprobar la falta de respuesta se decidió a confiar las tesis a algunos amigos. Y fueron éstos quienes, deliberada o indiscretamente, las divulgaron. La imprenta se arrojó sobre el producto con su poder multiplicador: al mes de elaboradas, y al margen de la circulación manuscrita, ya se habían impreso en Nürnberg, Leipzig y Basilea. En escasas semanas recorrieron todo el país alemán, con la fama subsi-

guiente del Doctor Lutero (por entonces cambia su apellido Luder por Luther o Eleuterius), que había puesto el dedo en la llaga y que no dejará de lamentar la penetración insólita de un texto que a él nunca le acabó de complacer. Por este motivo se apresuró a redactar –esta vez pensando en la imprenta– dos tratados breves, uno en alemán, otro en latín, en los que, sin renunciar a sus posiciones fundamentales, rebosa sumisión a la Iglesia de Roma y hasta a sus ordenamientos jurídicos de las Decretales (que ya era decir).

## 2.5. Lutero, convertido en hereje

En los escritos mencionados manifiesta con vigor su oposición a que disputas de escuela se identificasen con dogmas de fe y su rechazo a que se le tachase de hereje.

Sus quejas no respondían a temores vanos. Fueron estos meses posteriores al estallido los que le empujaron a posturas más radicales y a convertirse en «hereje» a pesar suyo, una vez que Roma asumió como propias las posiciones tomistas y hostiles a las del agustino. El capítulo de los dominicos sajones (tomistas) defendió las otras tesis, de Tetzel, el que fuera predicador de la famosa indulgencia desencadenante: allí resonó la sentencia, ridiculizada por Lutero y mucho antes repudiada por la Sorbona, de que, en efecto, «el alma salta del purgatorio al cielo en cuanto la moneda suena en el cofre recolector». Hasta se permitió mantener la inexactitud de este «slogan» indulgenciario, que habría de matizarse en el sentido de que el alma sale del purgatorio incluso antes del sonido de la moneda dado que, ya en la eternidad, no está sometida ni al tiempo breve que requiere la trayectoria monetaria en su desplazamiento desde la bolsa hasta el cepillo. Es algo sólo anecdótico aunque revelador de las sutilezas escolásticas. Más seria fue la acusación de herejía remitida a Roma por el capítulo general de la misma orden dominicana (marzo 1518).

Como respuesta los agustinos, reunidos en Heidelberg (abril-mayo 1518), se solidarizaban con Lutero, con su antropología agustiniana, con la teología radical de la cruz, con su visión del pecado original sustancialmente corruptor de la naturaleza humana, con la falta de libertad, con su antiescolasticismo cordial. Se trataba de principios germinales que muy bien se hubieran podido reducir a discrepancias teóricas de escuelas si en Roma no se hubieran escuchado sólo las tesis de teólogos curialistas, prontos a identificar las ideas luteranas con la herejía y las discusiones académicas con asaltos a la economía y al poder supremo magisterial.

Toda la polémica había desbordado ya a los protagonistas cuando Lutero comenzó a ser citado en Roma, con todo lo que estas citaciones significaban. La resistencia del agustino a acudir al terreno enemigo, los

enjuagues (que ya comenzaban) ante las previsiones de un nuevo emperador, lograron trasladar la entrevista a suelo alemán, a la ciudad de Augsburg en concreto, y ante el cardenal legado Cayetano (uno de los pocos capacitados que se tomaron las cosas en serio). Ahora bien, en aquel otoño de 1518 Lutero acudía ya a la cita con la calificación romana de «hereje notorio», como «hijo de la iniquidad», con todos los rayos de la excomunión cerniéndose sobre su testa y con la obligación de retractarse sin más, única opción que le dejaron a lo largo de todo el proceso. Porque para Roma no cabía la discusión, sólo la confesión de culpabilidad y el obligado silencio posterior.

En sus cartas, en sus charlas, en sus confidencias abundantes hasta casi su muerte, Lutero vuelve una y otra vez sobre este encuentro como prueba inequívoca de la importancia que tuvo para él. En las entrevistas entre el fraile y el cardenal pudo comprobarse que el problema de las indulgencias estaba más que superado y que aquellas confrontaciones de altura –no así el seguimiento popular– se centraban ya en los méritos de Cristo más que sobrados para la salvación, en las certidumbres que la fe otorgaba para la justificación, con lo que se eliminaban las otras mediaciones. Fue clarividente el teólogo Cayetano cuando dedujo: «pero todo esto supone la creación de una Iglesia nueva».

Tras el fracaso de las entrevistas, y como Lutero no estaba dispuesto a desdecirse por mandatos autoritarios, comenzó el desafío entre el fraile y Roma (y entre todo y todos los que estaban representados en sus teologías y actitudes) en una sucesión acelerada de gestos rebosantes de contenido. Apela a un papa mejor informado, en confesión de cierto reconocimiento de la autoridad (humana, que no divina) del pontífice. Apela también, y notarialmente, al concilio sobre el papa, algo que había hecho pocos meses antes la Sorbona por las libertades galicanas. Comienza a localizar en la babilonia corrupta de Roma al Anticristo con todas las connotaciones que para su mentalidad milenarista entrañaban tales asimilaciones.

En este proceso de clarificaciones fue decisiva la disputa de Leipzig (julio 1519), bastión de la ortodoxia en la otra Sajonia, la del duque Jorge. Fue una disputa solemne, una especie de fiesta urbana con escenografía llamativa, con asistencia de todas las fuerzas. Se trataba de discutir públicamente las cuestiones candentes para que los asistentes y, después, los jueces nombrados para el caso diesen su veredicto. Allí, a la Universidad enemiga que se preciaba de haber sido siempre la fortaleza contra los husitas, acudió Lutero con otros teólogos partidarios (entre ellos Karlstadt). Fue un error por su parte pues el contendiente era, nada menos, el temible polemista Juan Eck (1486-1543), vicecanciller de la Universidad de Ingolstadt. Avezado, supo acorralar al agustino y obligarle a confesar clamorosamente la falibilidad de los concilios y la única

alternativa de la Sagrada Escritura, con la negación consecuente del primado romano. Lo cual equivalía a proclamarse hereje.

Poco después las autorizadas Universidades de Lovaina y de Colonia calificaron y condenaron la herejía de Lutero extrayendo determinadas tesis erróneas de sus escritos, método que simplificaba las ideas sacándolas de su contexto y que será el seguido en todo el proceso. Humanistas, nobles, algún obispo, sátiras antirromanas, otras Universidades de Alemania defendieron al acosado, de forma que se entabló otro debate paralelo, no oficial pero revelador de que no estaba desasistido Lutero, que se apresuró a lanzar su panfleto «contra los asnos de Colonia y Lovaina».

Sería, no obstante, un error histórico, o al menos una falta de perspectiva, pensar que todo transcurrió por cauces y planteamientos doctrinales. Operaron en la ruptura, y seguirían operando en toda la historia de las reformas y contrarreformas, otros agentes. Desde el encuentro de Augsburgo hasta el camino sin retorno de 1521 Roma dio la medida de la subordinación de una causa eclesial grave a turbios intereses políticos, como fueron, por entonces, los actuantes en la elección imperial de Carlos V: León X aduló al príncipe de Sajonia, parece que hasta sugirió el capelo cardenalicio para Martín Lutero, con tal de que mediase contra la candidatura de Carlos. Las intrigas políticas de la curia, los esfuerzos por ser el único árbitro y las dilaciones en encauzar un conflicto cuya trascendencia sólo valoró cuando los hechos estuvieron consumados, dejaron tiempo suficiente para que las posiciones doctrinales se convirtieran en movimiento torrencial incontenible en Alemania. Tampoco los apoyos y simpatías en favor de Lutero estuvieron siempre desprovistos de injerencias xenófobas, políticas y hasta económicas como se verá después.

## 2.6. Anatemas y excomuniones papales

Cuando las cosas no tenían ya remedio Roma actuó con las armas de que disponía: las de la fuerza autoritaria. Por fin se decidió a condenar las doctrinas del «hereje» con la bula «Exsurge Domine» (15 junio 1520). Se anatematizaban cuarenta y una proposiciones como «heréticas, escandalosas, falsas, malsonantes y contrarias a la verdad católica». Algunas resultaban pintorescas o imposibles de entender, otras eran resonancias de San Agustín, todas aisladas de su contexto: eran las formuladas antes por las Universidades de Lovaina y Colonia con los aditamentos del batallador Eck, llegado a Roma para este menester. No había lugar para la defensa, sólo para la retractación imperiosa y para la subsiguiente y simbólica quema de los libros condenados. No se

podía esperar otro proceder dados los hábitos del tiempo, y al anatema de la autoridad, de la ortodoxia, contra las disidencias, recurrirán también, cuando suene su hora, Lutero desde Wittenberg, Calvino desde Ginebra, todos y desde todos los sitios contra anabaptistas, espirituales, radicales.

Desde Roma no se supo medir el equilibrio de fuerzas: la obligada publicación de la bula con el acompañamiento de la quema de libros «heréticos» destapó demasiadas e imprevistas resistencias contra el sistema romano, contra su andamiaje mental escolástico, contra las bases jurídicas de su poder. El legado para estos quehaceres, el nuncio Aleander, pudo realizar su cometido sin mayores problemas en los Países Bajos. Mas cuando penetró en la región renana, en Maguncia el verdugo se negó a la ejecución de los papeles, y tanto allí como en Colonia, una vez encendidas las hogueras en la plaza del mercado, los estudiantes se las arreglaron para que con algunos libros de Lutero ardieran apuntes de sus profesores y tratados escolásticos, de forma que —como atestigua asombrado el nuncio— «se han quemado más obras de estas autoridades que del propio Lutero». Los comunicados preocupantes de Aleander prueban que las ideas del reformador han penetrado profundamente en el estudiantado, elemento activo desde entonces.

Por si hubiera dudas, allí estaban las otras Alemanias, la Central y

**Fig. 2.4.** Izquierda: Portada de la Bula de León X «Exsurge Domine», condenadora de los «errores» de Lutero (1520). Derecha: Lutero con su hábito de agustino en 1520 (Grabado de Lucas Granach).

del Sur, encargadas a Eck, con dificultades en su propia Universidad de Ingolstadt o en Leipzig (punto de partida de la ofensiva antiluterana). Wittenberg, con su Universidad en vías de reforma humanista, con estudiantes y profesores ganados a la causa de Lutero, reaccionó como era de esperar. La madrugada del 10 de diciembre de 1520 en la puerta de la iglesia apareció la siguiente convocatoria (se dijo que de Melanchthon): «Si estás interesado en conocer el verdadero Evangelio, no dejes de acudir hacia las nueve de la mañana a la plaza de la Santa Cruz extramuros. De acuerdo con la antigua costumbre apostólica, allí serán quemados los libros impíos del Derecho papista y de la teología escolástica, ya que la osadía de los enemigos de la libertad evangélica ha llegado hasta el extremo de arrojar a la hoguera los escritos espirituales y evangélicos de Lutero. ¡Ánimo, piadoso e instruido joven! No faltes a este santo y edificante espectáculo porque quizá haya sonado la hora de desenmascarar al Anticristo».

A la convocatoria milenarista respondieron los destinatarios con entusiasmo, y es bien conocida la ceremonia inquisitorial y festiva, tantas veces narrada por testigos presenciales y perpetuada por la iconografía, de la combustión de «Decretales», «Decreto», «Clementinas» (cuerpo canónico de la Iglesia y enseñanza romanas) y de los «manuales» escolásticos. Esta guerra de hogueras no se redujo a gestos más o menos simbólicos. Consta que Lutero, al arrojar la bula condenatoria a las llamas, pronunció las palabras más que rituales: «Que el fuego te atormente por haber atormentado tú a la verdad».

Este gesto de la quema de la bula se convertiría en otro de los símbolos históricos de la ruptura protestante. En realidad, la reacción de Lutero en el año crítico de 1520 fue más profunda y no se redujo a alardes en Wittenberg. De su pluma salieron páginas sin cuento, libros que le arrebataban y universalizaban las imprentas, algunos ilustrados por Cranach, todos ellos dirigidos a la destrucción del papado y de sus estructuras, con la implícita (a veces explícita) alternativa de otra Iglesia, alemana fundamentalmente. Estos libros y el consorcio con la imprenta poderosa (que analizaremos después) fueron el instrumento más decisivo de la aceptación entusiasta de la propuesta luterana.

A diferencia de Lutero, Roma, que nunca estuvo bien informada en una causa que tampoco supo valorar oportunamente en sus consecuencias, se fió más de las fuerzas de la inercia, arcaicas ya, que de asegurarse el éxito por derroteros más modernos: la conquista de los poderes y de la opinión. Por eso acudió al recurso medieval y cómodo del anatema, de la excomunión del hereje que no se retractaba en el plazo exigido por la bula anterior. De esta suerte expidió la otra bula, la excomulgatoria «Decet Romanum Pontificem» (3 de enero de 1521). La declaración de hereje excomulgado convertía a Lutero en proscrito

religioso, social y político, como un delincuente que tenía que ser perseguido por todos.

## 2.7. Lutero, un proscrito en el Imperio

Pero Lutero no estaba solo. Él atribuía todo a la fuerza de Dios que le llevaba de la brida como a un corcel. La verdad fue que contaba con todo un movimiento simpatizante y comprometido en sus quejas y proyectos. Su antirromanismo era compartido por la mayor parte de los intelectuales humanistas europeos. Sus manifiestos germanos habían ganado a los dirigentes y oligarquías dominantes. Las proclamas de libertad del cristiano agitaron las esperanzas de las clases oprimidas. Y –esto era más decisivo aún– disponía de seguridades políticas: sabía muy bien que las fuerzas de su espacio alemán le respaldaban, que su príncipe territorial de Sajonia no le abandonaría, incluso que el nuevo emperador joven tendría que negociar en connivencia con los príncipes y en no tanta concordia con Roma. En el siglo XVI habían pasado ya los tiempos medievales de Cristiandad, y una bula papal, para ser eficaz, tenía que ser ejecutada por los poderes civiles, no todos sumisos a las directrices romanas.

Por todo ello la Dieta de Worms (1521) tuvo un significado decisivo. Fue una Dieta solemnísima, la primera del nuevo emperador con su Imperio. Se trataron cuestiones importantes de gobierno, se elevaron las consabidas quejas por los representantes de los estados alemanes. Pero ha pasado a la historia por el protagonismo que en ella tuvo el caso de Lutero, fraile todavía, que acudió a la citación imperial con todas las garantías y salvoconductos de seguridad y en un viaje apoteósico.

La comparecencia pública del excomulgado tuvo lugar el 17 y 18 de abril, exactamente en los días en que los comuneros de Castilla eran derrotados. Supo Lutero aprovechar aquel púlpito envidiable para proclamar el señorío de la palabra de Dios, de la Sagrada Escritura. Urgido para que se retractase, la decisión y las palabras postreras de su discurso se han visto como uno de los primeros manifiestos por la libertad de conciencia: «No puedo ni quiero retractarme de nada porque no es seguro ni honrado actuar contra la propia conciencia. Que Dios me ayude, amén». Hay que advertir que Lutero jamás aplicó a ninguno de sus disidentes posteriores la libertad de conciencia reclamada para sí.

El emperador era consciente de que escuchar a Lutero suponía la imposición del poder imperial sobre el eclesiástico de Roma, empeñada en que la Dieta se limitara a aplicar la bula excomulgatoria sin más.

Naturalmente, Lutero fue condenado también por el poder civil imperial. El 8 de mayo en la Dieta se firmaba el Edicto de Worms. En él se

declaraba al reo hereje notorio y, por tanto, «nadie podrá acogerlo ni ampararlo, y todos tendrán la grave obligación de detenerlo y entregarlo, de destruir y quemar sus libros, panfletos, sátiras y caricaturas contra el papa, contra los prelados y contra la fe. Los libreros que contraviniesen estos mandatos serán sometidos también a las penas más severas».

El edicto declaraba a Lutero proscrito en el Imperio. Ahora bien, y como es sabido, el edicto resultó ineficaz y con las suficientes irregularidades como para no obligar a los príncipes que no quisieran aplicarlo. Su aceptación o rechazo dividirá a Alemania en partidarios y enemigos de la nueva fe. Worms, desde entonces, se convirtió en referencia inevitable.

Por lo que se refiere a Lutero, se le dio el tiempo suficiente para abandonar la ciudad cuando el ambiente comenzó a enrarecerse. Se simuló un secuestro que le llevó al castillo sajón de Wartburg. Durante su existencia posterior pudo vivir y trabajar más o menos tranquilamente, bien protegido por su príncipe territorial, aunque, eso sí, confinado para siempre en Sajonia y en situación de inseguridad jurídica, que no real, puesto que tampoco el emperador se empeñó en ejecutar lo prescrito hasta sus últimas consecuencias.

# 3.
# El poder de la imprenta

Ni Roma ni el emperador supieron medir las capacidades «subversivas» de lo que era y representaba Lutero. Creyeron, sin duda, que se trataba de otra de las herejías medievales, localizadas como la albigense del Sur de Francia o la checa de Hus, fácilmente domeñable por los poderes políticos y eclesiásticos como había sucedido con el inglés Wyclef. Los hechos revelaron que se trataba de algo más profundo y con lo que sintonizaban sectores sociales y culturales multiformes desde príncipes, señores, ciudades, clérigos seculares y regulares, nobles y caballeros, los humanistas más cualificados, hasta las capas más amplias del campesinado analfabeto. Cuando fue condenado en Worms y durante su cautiverio forzoso en el castillo de Wartburg con el seudónimo de «Caballero Jorge» se pudo constatar que Lutero había desencadenado un movimiento difuso e imposible de frenar, aunque la simpatía se basara quizá más en los rechazos que en la oferta positiva.

## 3.1. «El regalo divino de la imprenta»

Más adelante analizaremos las razones de tales entusiasmos. Ahora es imprescindible insistir en que uno de los factores que posibilitaron las simpatías y aceptaciones fue la palabra escrita, el libro. Hay un abismo entre las escasas posibilidades de las herejías medievales, confinadas en los ámbitos estrechos del manuscrito y de la palabra, y el mensaje luterano, que dispuso del instrumento moderno de la imprenta multiplicadora. Lutero –al igual que los demás reformadores, pero con

más intensidad aún que ellos– supo explotar tantas posibilidades como le ofrecía el arte nuevo, bien aprovechado por quien dominaba magistralmente el otro arte, el de escribir. Sin sus libros, la personalidad de Lutero resulta no sólo incompleta, sino, incluso, incomprensible.

Fue un escritor asombroso por la cantidad, por la variedad y por la calidad de su producción. Pero fue también sustancialmente asistemático. Más de cien volúmenes (muy gruesos todos) integran las cuatro series (obras, cartas, charlas de sobremesa, traducción de la Biblia) de la todavía inacabada edición crítica de sus escritos que se inició felizmente en el centenario de su nacimiento (1883).

Con la cantidad es preciso tener en cuenta la variedad. Escribió sobre todo lo imaginable puesto que la mayor parte de su producción fue ocasional, y con ello no nos referimos sólo a los miles de cartas y sermones que se han conservado o a las conversaciones que anotaban sus comensales como notarios conscientes de su trascendencia. No es posible ni siquiera la alusión a toda la masa enciclopédica que brotó de su pluma. Redactó comentarios extensos de los libros bíblicos (Génesis, Salmos, Cartas a Romanos y a Gálatas, el delicioso al Magnificat); apuntes o glosas de clase; meditaciones serenas, la mayor –y mejor– parte procedente de los tiempos anteriores a la ruptura; tratados polémicos –en él casi todo fue polémico– sobre las indulgencias, contra su contrincante Eck, contra teólogos romanistas, contra los campesinos subversores, contra Erasmo y su libertad, contra Zwinglio, contra los anabaptistas, contra los turcos, contra los judíos (de ahí su manipulación nazi), contra el papa, sobre todo contra el papado desde 1519 hasta poco antes de morir. Se ocupó de la guerra y de los soldados; de la prostitución y del matrimonio; del comercio y de la usura; de las escuelas y de la enseñanza; de los párrocos y de su subsistencia; del arte de traducir; de la suerte de territorios y ciudades ganados a su causa. Tiene hermosos tratados de consolación: ante las tentaciones, ante la peste, ante la muerte, para las mujeres. No pudo ni quiso eludir las relaciones entre Evangelio y autoridad civil, con su teórica separación de los dos reinos (el espiritual y el político). Escribió villancicos, himnos a los mártires de su causa, poesía, música. Se empeñó durante la gran parte de su vida en la traducción alemana de la Biblia, en un proyecto que vio cumplido, y legó un cuerpo pastoral y litúrgico que sería decisivo para la ordenación de las nuevas Iglesias.

### 3.2. Escritos programáticos

Con esta tediosa enumeración queremos decir que la mole de la producción luterana es inabarcable y no fácil de clasificar. Ahora bien,

dentro de lo circunstancial y disperso, hay libros sustanciales en los que supo comunicar su mensaje reformador de la Iglesia (no tanto de la sociedad), aunque lo hiciera de forma tan asistemática, que para reducirlo a una suma lógica y coherente se necesitara la claridad, profundidad y agudeza de su amigo fiel, el humanista Felipe Melanchthon con su manual *Lugares comunes* (1521). Merece la pena detenerse en estos libros fundamentales y programáticos de Lutero sin los que sería incomprensible su pensamiento y el mismo origen del protestantismo.

Son los escritos que redactó con prisas, en latín o en alemán (o en ambas versiones a la vez) a tenor de las exigencias de los destinatarios. Fueron devorados por los lectores puesto que se enfrentaba con problemas vivos, de plena actualidad, y alguno de ellos alcanzó tiradas fabulosas para entonces. Unos los escribió durante los dos años (1520-1521) agitados del proceso, antes de la proscripción de Worms; otros en la soledad del secuestro de Wartburg, soledad tan incómoda para él como afortunada para sus lectores.

Como continuación de la disputa de Leipzig y como respuesta al polémico franciscano Agustín de Alfeld, Lutero publicó su *Tratado sobre el papado de Roma* (1520). Sin demasiado amargor, pero con contundencia, en lenguaje alemán asequible, vacía de contenido al papa de Roma, inútil en una Iglesia sin jerarquías, espiritual, comunidad de creyentes en Cristo. Es la comunión en esta fe la que constituye a la verdadera Iglesia, que no puede reconocer una cabeza en la tierra puesto que no existe otra cabeza que la auténtica y única de Cristo en el cielo.

Poco después (fines de junio) apareció el *Manifiesto a la nobleza cristiana de Alemania* (1520). La doctrina de Lutero había sido ya condenada por Roma. El condena a Roma y todo su sistema como incompatibles con cualquier proyecto de reforma evangélica, encastillado como se halla el papado tras las murallas de su pretendido poder eclesiástico sobre el secular, sobre la Sagrada Escritura, de su monopolio sobre el concilio. No es lo más peculiar de este libro la crítica acerada contra los abusos de Roma (desde los espirituales hasta los fiscales): los ataques eran similares a los lanzados en todos los elencos de quejas («gravamina») de la nación alemana. La trascendencia del Manifiesto radica en el presupuesto de que todo cristiano es sacerdote (aunque no sea ministro de la palabra y de los sacramentos) y en la transferencia que se hace de la capacidad y autoridad reformadora en beneficio de los señores territoriales, de príncipes, de oligarquías urbanas, sustrayendo estos poderes al papa. Es más que significativo que el escrito, en el que se proyecta una Iglesia alemana del todo nueva y libre de las apresiones romanas, se dedique al reciente emperador: «Dios nos ha dado por cabeza a un joven noble y, con él, la firme y buena esperanza» para derribar las murallas de Jericó.

En escasas semanas, y en el mismo año de 1520, redactó el libro más demoledor y eficaz: *La cautividad babilónica de la Iglesia*. Negada la realidad del papado, que ha hecho a la cristiandad prisionera suya por ambiciones de su poder antievangélico, Lutero ataca el sistema sacramental sobre el que giraba la vida de la Iglesia de su tiempo y que era algo cordial para aquella religiosidad. De nuevo resuenan las invectivas contra la curia que ha convertido tantas reservas y dispensas en tráfico vergonzoso. Reduce los sacramentos a dos (o a tres, ya que el de la penitencia-confesión no parece rechazarlo del todo): el bautizo y la eucaristía (la cena). Son los únicos establecidos por Cristo, los que contienen la promesa salvadora a través de los signos corroboradores de tales promesas aceptadas por la fe en la palabra de Dios. Los otros (confirmación, matrimonio, ordenación sacerdotal, extremaunción) no son más que ceremonias abusivas o inventos humanos, aunque algunos, como el matrimonio, revalorizado desde su dimensión social, no carezcan de sentido para el orden civil.

La reflexión sobre el bautismo es profunda. Su exaltación cuando penetra en la eucaristía explica que este sacramento constituyese la referencia obligada de las discusiones domésticas del protestantismo y ocasionase discordias tan violentas como las que enemistaron a Lutero y a Zwinglio. Por ello resulta explicable la ira desatada, en esas páginas, contra la tiranía del papado por el cautiverio en que tiene a la eucaristía: ha robado a los cristianos el derecho de comulgar también en el cáliz (bajo las dos especies de pan y de vino); ha racionalizado el misterio, al explicar la presencia eucarística de Cristo por la extraña teoría de la transubstanciación (desaparece la sustancia del pan y del vino aunque permanezcan los accidentes –apariencias– de color, sabor, olor) en lugar de atenerse a la palabra de Dios, que habla en el Evangelio de presencias simultáneas del pan, del vino y del cuerpo de Cristo (consubstanciación). Y la prisión más intolerable: que la misa se vea como un sacrificio ofrecido por hombres, sin cesar, con tantas variedades y tan pintorescas, en lugar de verla como la vivencia de la promesa y la aceptación del perdón, pero realizado todo una sola y grandiosa vez, irrepetible, por Cristo.

Lutero, con este escrito brioso, tocaba no sólo al papado; también una de las fibras más sensibles de la religiosidad de su tiempo basada en todos los sacramentos, en la misa como sufragio, en la permanente convivencia con lo sagrado, en los viáticos, en las procesiones del Corpus. No fue nada de extrañar, por tanto, que «La Cautividad» desencadenase reacciones y deserciones entre quienes simpatizaron con su postura crítica inicial, como sucedió con algunos humanistas; que suscitase respuestas académicas contrarias como las de algunas Universidades (París); o que monarcas letrados, como Enrique VIII, saltasen a la

palestra en defensa de todos y cada uno de los siete sacramentos tradicionales contra «el lobo infernal, contra la boca envenenada, contra el corazón pésimo y corrompido del hereje Lutero».

Como isla serena entre tanta tempestad hay que ver el libro, breve y denso, *La libertad del cristiano.* Sus orígenes y su destino explican la inesperada calma. Después de condenadas las doctrinas luteranas (aún no lo había sido la persona), el caballero Franz von Miltitz, en parte como enviado especial del papa y en mayor parte aún por propia iniciativa, se erigió en mediador de algún arreglo, imposible ya. No obstante, Lutero se avino al ruego y, con el libro, escribió una amplia carta en la que se esfuerza por transmitir al papa León X su veneración, hasta su admiración, pero sin desdecirse en nada de lo dicho contra los aduladores teólogos romanistas, contra la curia, auténtica babilonia que no le merecía y que le tenía acorralado como a «un cordero entre lobos».

El tratadito es una meditación cálida acerca de la liberación del cristiano operada por Cristo en la cruz. Es como un canto, a veces sosegado, a veces entusiasmado, al don de la salvación. Hay momentos en que recurre a las metáforas místicas, como cuando entona el himno, en lenguaje nupcial encendido, al admirable y desigual intercambio de Cristo, que da todo, y la esposa, el alma, pobre prostituta que no aporta nada.

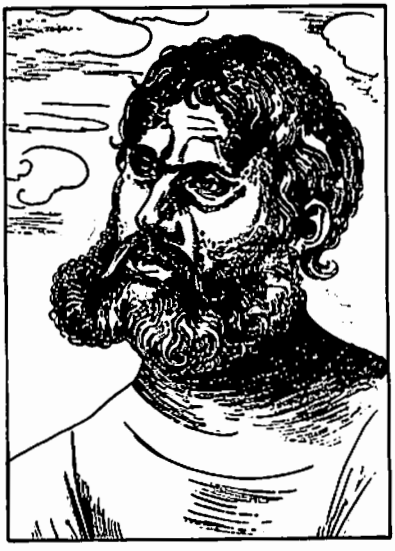


**Fig. 3.1.** Lutero disfrazado como el «Caballero Jorge» en Wartburg (Lucas Cranach, 1522).

El conflicto no se solucionó, y la ruptura inevitable, sancionada en la Dieta de Worms, condujo al secuestrado Lutero al castillo de Wartburg como medida de seguridad. Aquellos diez meses (mayo 1521-marzo 1522) de obligado retiro lo fueron también de producción escrita sin cesar. Se sumergió en el Evangelio, y de allí saltaron a la imprenta exposiciones tan bellas como la del Magnificat, traducciones como la decisiva del Nuevo Testamento al alemán (con más de 350 ediciones durante su vida) y el otro tratado programático *Sobre los votos monásticos* (elaborado en tres semanas, noviembre 1521). Sólo si se tiene en cuenta la presencia social, económica y religiosa del clero regular en la sociedad del siglo XVI podrá medirse la trascendencia de un libro como éste. Es elocuente el mismo hecho de que Lutero rom-

piese más fácilmente con Roma, con las misas privadas, que con su orden, de cuyos hábitos no se despojó hasta 1524, puesto que de su mentalidad agustiniana no se desembarazaría nunca.

En su tratado se une al coro de los críticos del monacato, cuestionado en tantas de sus manifestaciones por Erasmo y sus afines y ridiculizado por las sátiras alemanas abundantes. Lutero va más allá y no se limita a atacar el celibato: los votos (castidad, obediencia, pobreza), sustentáculo de las órdenes religiosas, no sólo son una invención humana sino que constituyen una agresión clamorosa contra la fe, contra Cristo y su mediación única que se intenta suplantar por lo que se cree obra meritoria: «Desde que emiten los votos (antinaturales y anticristianos) ya no se llaman cristianos ni hijos de Dios, sino benedictinos, dominicos, franciscanos, agustinos, etc.»

Antes de que apareciera el escrito (devorado) ya habían comenzado las deserciones; desde su publicación, conventos numerosos de frailes y monjas se vaciaron o quedaron casi vacíos. La Contrarreforma posterior encontraría en este capítulo uno de los motivos más esgrimidos contra Lutero, identificado con la imagen del fraile soberbio y lujurioso, casador de frailes y monjas. Su Reforma naciente se nutrió en buena parte de estos exfrailes, convertidos en apóstoles entusiasmados del Evangelio liberador. El propio agente de Lutero en la corte sajona de Wittenberg, consciente de las consecuencias del libro, retrasó su edición con argucias y con el natural enfado del reformador.

### 3.3. Crisis de 1525. Confrontación con el Humanismo

No fue lo anteriormente reseñado lo único que escribió en su soledad. A su «Patmos» llegó la noticia de los desórdenes de Wittenberg y de las impaciencias de algunos para llevar a la realidad social los principios de libertad cristiana. Escapó de su encierro porque nunca pudo tolerar que se mezclasen los dos reinos, el espiritual (al que él y del que él hablaba) y el político. Escritos de 1523 se esfuerzan por aclarar (no acabó de hacerlo) estas dos esferas. Pero será dos años después, ante la «revolución» campesina, cuando muestre el abismo que mediaba entre la realidad pensada por Lutero y entre la utopía de Müntzer y de otros soñadores.

El año de 1525 fue crítico (como veremos al estudiar las reformas radicales) no sólo por esta confrontación con los campesinos. Ni tampoco por su matrimonio con otra exmonja, Catalina Bora, con la que tuvo seis hijos puesto que Lutero fue un ejemplar marido y un excepcional padre de familia. Su boda fue un gesto coherente (algo tardío) o, como él decía, un guiño al demonio y al papa. Más decisiva que por estos

episodios, la fecha se ha convertido en referencia obligada por la ruptura con la mayor parte de quienes formaban la república de los humanistas. Las diatribas entabladas con su príncipe, Erasmo de Rotterdam, son iluminadoras para la comprensión de la imposible inteligencia con estas élites del poder cultural.

Conviene recordar que la Reforma tuvo numerosas concomitancias y deudas con el Humanismo: crítica radical de la escolástica, contra las estructuras curiales, contra el espíritu de los frailes y la piedad popular. El principio humanista de retorno a las fuentes clásicas y a sus lenguajes (latín, griego, hebreo) había convertido en algo familiar para los cultos la valoración de la Sagrada Escritura, y sin las ediciones previas Lutero hubiera carecido del Nuevo Testamento accesible en griego o de las obras de San Agustín cuidadosamente ofrecidas.

No obstante, era imposible la coincidencia cuando se tocaban los fondos profundos de la antropología, los problemas derivantes del encuentro entre Dios y el hombre, que era, en realidad, el sustrato sobre el que se sustentaban las posiciones luteranas. En este encuentro se ventilaba, sencillamente, la realidad de la libertad humana. Por eso, cuando Erasmo se decidió a saltar a la palestra, lo hizo de forma seria, atacando la cuestión fundamental de las posiciones luteranas. Este es el sentido de su reflexión *Sobre el libre albedrío* (septiembre de 1524).

**Fig. 3.2.** A la izquierda, Lutero en 1529 (Lucas Cranach). A la derecha, Catalina Bora, esposa de Lutero desde 1525 (Lucas Cranach).

El propio Lutero, en su respuesta airada del año siguiente *(Sobre el siervo albedrío)*, tuvo que proclamar la altura intelectual y la perspicacia del adversario: «Te alabo, Erasmo mío, y lo hago con entusiasmo, porque has sido el único en atacar la cuestión esencial, el núcleo de todo, y no me has andado espoleando con bagatelas y escaramuzas como las referentes al papado, al purgatorio, a las indulgencias y otras similares que han constituido los dardos con los que, inútilmente, todos me han querido cazar hasta ahora. Sólo tú has sabido atisbar lo sustancial y sólo tú –y te lo agradezco– has cogido el toro por los cuernos».

Durante mucho tiempo se ha venido repitiendo el tópico de un Erasmo indeciso, nadador entre dos aguas, y se ha visto esta obra como un producto de compromiso. Actualmente se revaloriza una toma de postura como ésta, que produjo su escrito quizá menos atractivo, indudablemente el más profundo y revelador de la antropología humanista, irreconciliable con el robo de lo más humano, la libertad de opción y decisión, mirada como un don sublime de Dios. Teología, filosofía, análisis de la Sagrada Escritura, se conjugan en una reflexión que parte de la dignidad humana y a ella conduce.

Y todo esto era imposible en la antropología luterana, maniquea y agustina, en la que no cabía sino un hombre corrupto, inclinado sólo al mal, indigno, incapacitado para colaborar en una obra, como la de la salvación y la justificación, que tenía que ser exclusiva de la acción divina sin asomo de interferencias ni de mediaciones humanas por la sencilla razón de que, para esta mentalidad, la dignidad del hombre, su libertad, serían la negación de la grandeza y de la libertad de Dios y de la obra redentora de Cristo.

En la contienda se ventilaban, además, los problemas de la responsabilidad, el insoluble de la predestinación, de la exégesis e inteligibilidad de la Sagrada Escritura y de otros conceptos profundos (que no es posible penetrar en una síntesis como ésta). Erasmo representaba las posiciones renacentistas; Lutero, de mentalidad señorial, hablaba en tonos feudales, pues nunca se despojó del universo mental y de las representaciones del hombre, del mundo, como predios disputados entre los dos señores, Dios y el demonio. Son explícitas sus palabras fuertes: «La voluntad humana es como un jumento. Si es Dios quien lo monta, va donde Dios quiera que vaya; si lo monta Satanás, irá donde Satanás quiera que vaya. No depende de su libre voluntad escoger a uno u otro caballero sino que son los dos jinetes los que pugnan por conseguirlo y por poseerlo».

La contienda prosiguió con otros escritos de Erasmo y con las incesantes invectivas de Lutero. El resultado fue que la mayor parte de los humanistas se alejaron de la primera Reforma, obra, en definitiva, de apóstoles procedentes de la escolástica y, casi siempre, del clero. La

excepción de Felipe Melanchthon (y de pocos más) fue eso, una excepción extraña en un ambiente luterano y que no tardaría en adecuar sus primeras posiciones al concepto erasmiano de libertad.

### 3.4. Polémicas con unos y con otros

La que se abre con 1525 fue una época pletórica de preocupaciones que, a veces, le condujeron al desaliento y que en la mayoría de los casos lo hicieron reaccionar con su fortaleza característica. Uno de los problemas más agrios fue el derivado de posiciones doctrinales relacionadas con la Biblia y con la eucaristía, más conocida como «cena». En las diferencias de Lutero con Karlstadt (como se verá más adelante) esta cuestión fue fundamental; en su enfrentamiento con Zwinglio, decisiva. Chocaron, en esta ocasión, dos talantes fuertes, incapacitados para ceder en sus principios y en sus formas de interpretar las palabras evangélicas de la institución del sacramento. Para Zwinglio, más espiritualista, la presencia de Cristo, la comunión, en el sacramento no podía ser física, corporal, sino simbólica, significativa y recordatoria del cuerpo de Cristo. Lutero, más escolástico y fundamentalista, no podía transigir con tales manipulaciones, decía él, de las palabras evangélicas: en la cena no se trataba sólo de símbolos, de significados, sino de presencias corporales del pan, del vino al mismo tiempo que del cuerpo y de la sangre de Cristo. La confrontación dialéctica se reflejó en una serie de escritos, más duros por parte de Lutero que de Zwinglio, que llena los años 1526-1528. Y de los escritos se pasó al insulto, a la injuria derramada sin cesar y sin compasión.

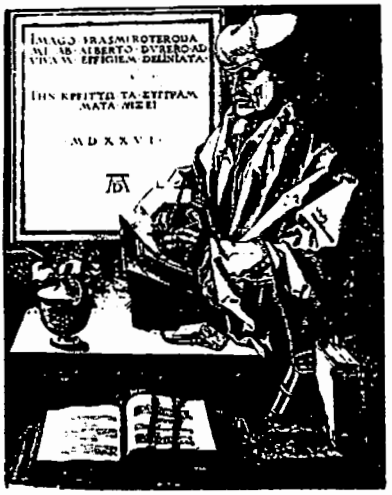


**Fig. 3.3.** Erasmo cual otro santo padre del Humanismo (Durero, 1526).

Las diferencias trataron de conciliarse por Felipe de Hessen, el príncipe territorial comprometido en aunar a los protestantes en alianzas militares contra los católicos. Logró, y no fue poco, que los contendientes se reunieran en el histórico coloquio de su residencia de Marburgo. Allí concurrieron los reformadores y teólogos más cualificados, invitados por el landgrave: Lutero y Zwinglio, en primer lugar; también Ecolampadio (reformador de Basilea), Melanchthon (Wittenberg),

Osiander (Nürnberg), Butzer y Sturm (Estrasburgo). Del 30 de septiembre al 4 de octubre de 1529 se desarrolló el debate. Se llegó a cierto compromiso en otros puntos, pero en el de la «cena» no fue posible el acercamiento. Zwinglio se aferró a su vivencia espiritualista; Lutero, «cautivo por las palabras del Evangelio» a la literal. La despedida discordante le convenció de la evidencia «de que no tenemos el mismo Espíritu». Zwinglio, al igual que antes Karlstadt y Müntzer, pasó al catálogo de los proscritos por Lutero, que no ahorró invectivas ni anatemas, tan crueles como las lanzadas cuando se enteró de la muerte trágica del reformador suizo.

Al año siguiente tuvo que sufrir Lutero la dinámica de la Dieta de Augsburg (1530), con las alarmantes e inútiles concesiones de Melanchthon. Sus temores se expresaron en escritos reivindicadores de su obra y de su teología. Fueron días amargos pero también prolíficos aquellos que pasó confinado en el castillo de Coburg, donde redactó algunas de sus bellas obras y donde no disimuló su satisfacción ante el fracaso de actitudes irénicas que no iban con él.

Entre estas intervenciones, obligadas por las circunstancias y apasionadamente seguidas, hay que resaltar la postura adoptada ante la convocatoria papal del concilio, otrora tan exigido, rechazado cuando Paulo III parecía que iba a convertirlo en realidad. Tras algunas deliberaciones, los príncipes protestantes se negaron a secundar la convocatoria. Lutero redactó, con este motivo, sus *Artículos de Smalkalda* (1537), que pasarían a la posteridad como referencia dogmática y práctica de la confesión luterana. Dos años más tarde lanzó la otra obra gemela, más prolija y virulenta, *Acerca de los concilios y la Iglesia.*

Los últimos años de su vida afianzaron aún más sus rechazos y sus fobias, comprensibles por otra parte: escribió contra los turcos; contra los judíos y sus mentiras, modificando su comprensión de primera hora y dando pie a manipulaciones antisemitas muy posteriores; sobre todo contra el papa y el papado, en el furibundo libro –el último que apareció antes de su muerte– con el título expresivo (y compendioso de sus contenidos) *Contra el papado de Roma fundado por el demonio* (1545).

### 3.5. El regalo de la Biblia en alemán

Al margen de lo ocasional, la última fase de la vida de Lutero estuvo dedicada a una tarea más trascendente y que le absorbió: la traducción alemana de la Biblia.

No resulta fácil hoy día medir todo lo que entonces significó una empresa como ésta. Ya se ha aludido a la inexactitud de algunos tópicos derramados por la apologética luterana al respecto. La demanda ansio-

ORTVS ET ORIGO PAPAE.

Hie wird geborn der Widerchriſt
Megera ſein Seugamme iſt:
Alecto ſein Kindermeidlin
Tiſiphone die gengelt jm.
Mart.Luth.D.

**Fig. 3.4.** Grabado de la serie que ilustró la obra postrera de Lutero *Contra el papado fundado por el demonio* (1545). Puede verse el origen sucio que le atribuye.

sa de la Biblia fue muy anterior a Lutero. Tampoco fue el primero en traducirla al alemán: al menos dieciocho traducciones de la Biblia completa habían aparecido impresas entre 1466 y 1522 facilitadas por las imprentas más activas (porque las Biblias manuscritas que circulaban o yacían en bibliotecas no se pueden computar). Incluso algunas de estas traducciones lo eran en alemán moderno, no en el popular dialectal.

Ahora bien, estas traducciones se habían elaborado sobre la vulgata latina, no sobre el griego y el hebreo. Precisamente por ello la versión alemana resultaba en no pocas ocasiones de difícil –por no decir de imposible– inteligencia, dada la latinización de las expresiones. En cualquier caso, su difusión fue muy limitada. Lutero, con su capacidad de comunicación, logró multiplicar los lectores, al menos los compradores, de la Sagrada Escritura desde que en 1522 apareciera su traducción, acelerada pero cálida, del Nuevo Testamento: la primera impresión, con una tirada de 3.000 ejemplares (elevadísima para el tiempo), con precios muy altos, fue rápidamente agotada. Desde 1522 hasta 1532 aparecieron 85 ediciones más de este Nuevo Testamento de Lutero. Al año siguiente se ofrecía, por fin, la traducción del Antiguo Testamento,

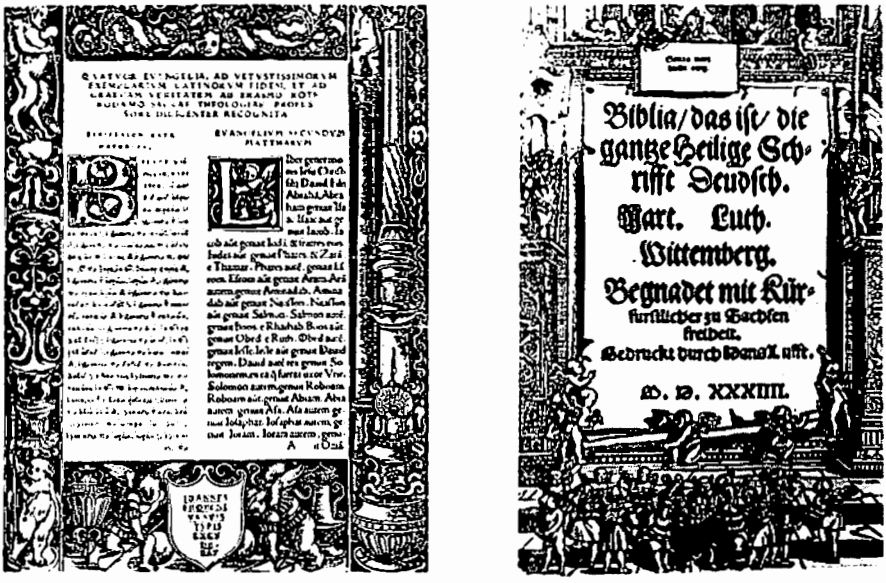



**Fig. 3.5.** Izquierda: El Humanismo exigió el retorno al Evangelio y su edición depurada y digna como puede verse en esta primera página del de Erasmo (1516). Derecha: Portada de la Biblia de Lutero en alemán (Wittenberg, 1533).

es decir, de la Biblia íntegra: más de 100.000 ejemplares se imprimirían, y sólo por la imprenta de Hans Luft en Wittenberg, en los cincuenta años siguientes. Con los editados por otras imprentas, se calcula el millón de ejemplares vendidos en ese tiempo, algo inesperable dados los hábitos y las limitaciones de la lectura en el siglo XVI, incluso en Alemania.

Ofrecer la Biblia en alemán cercano, caliente y moderno, fue algo que Lutero asumió como una especie de misión apostólica, nada extraña en quien proclamaba el primado de la Sagrada Escritura, palabra de Dios para él. El éxito y la trascendencia se explica, además de por éste, por otros motivos.

En la Biblia de Lutero encontraron los alemanes un lenguaje adecuado y elocuente. Desde la lengua alemana moderna, Lutero no fue un inventor, al menos no fue el único creador. Antes de él los místicos germanos, al igual que por otros pagos hicieron los castellanos, habían proporcionado un bagaje fundamental como fruto de su denuedo por expresar lo inefable de su experiencia. También las cancillerías, con su frialdad, lograron superar los territorialismos idiomáticos por la necesidad de hacerse entender por los demás: de hecho Lutero recurrió al uso y estilo de la Cancillería sajona. No obstante, la Biblia de Lutero supera a todos los ensayos anteriores. La traducción del Antiguo Testamento, una obra en equipo de especialistas en griego, hebreo, latín, fue coordinada y personalizada por el reformador. Resultó costosa, lo dice él mismo repetidas veces, la materialización de un proyecto que exigió muchos años de trabajo, de ensayos, de consultas, de correcciones (la estuvo revisando prácticamente hasta su muerte).

En cuanto al método seguido, Lutero lo expresa en su bellísimo escrito sobre el arte de traducir: «No hay que dirigirse a estas letras latinas para preguntar cómo se habla el alemán, que es lo que hacen esos asnos (papistas); a quien hay que interrogar es a la madre en la casa, a los niños en las calles, al hombre corriente en el mercado, y deducir su forma de hablar fijándose en los labios. Después de haber hecho esto, es cuando se hace posible la traducción: será la única manera de que se den cuenta de que se está hablando en alemán.»

La Biblia alemana resultó una feliz conjunción entre el idioma literario y el hablar corriente. Fue una obra de arte que hablaba a todos y que, como escribe Iserloh, «es un libro también para ser oído porque este texto alemán entra de manera sorprendente en los oídos y en la memoria». Los protestantes sacaban la impresión de que Dios había hablado en su idioma, que tantas voces, giros, expresiones sigue utilizando sin percibir su origen sacralizado en el siglo XVI. Lo que no quiere negar que Lutero, conducido por su teología y por su entusiasmo, no introdujera alteraciones, recortes e interpretaciones subjetivas que los críticos se han encargado de resaltar.

Aunque se aprovechase su traducción –sobre todo la del Nuevo Testamento– por sus polemistas católicos, que apenas si cambiaban algo las ilustraciones intencionadas y antipapistas de Cranach, la Contrarreforma insistió en la fidelidad a la Vulgata y, por tanto, al latín, cuando no impuso la prohibición de acercarse a la Biblia los laicos. Por ello, la de Lutero se convirtió en acicate para la lectura, más frecuente entre los protestantes que entre los católicos, y contribuyó al aprecio y al uso del alemán en contraste con el aferrarse al latín de los papistas, con todo lo que ello entrañó de modernización y de reacción colectivas en una y otra confesión.

## 3.6. La muerte del reformador

En sus últimos años Lutero se había convertido en referencia confesional, autorizada, de la fe evangélica y de su teología. En la organización de las iglesias territoriales, en cambio, apenas se le concedió un protagonismo que por otra parte él no buscó.

**Fig. 3.6.** Lutero en el lecho mortuorio (Grabado al natural de Cranach, 1546).

Los últimos meses fueron para él de cierto desaliento, hasta llevarle a escapadas furtivas de Wittenberg. Se aumentaban las sombras de su apocalipticismo centrado en el Anticristo romano, en el peligro turco, en los judíos odiados, en el fin del mundo que siempre vio a la vuelta de la esquina. Le hacían sufrir las divergencias doctrinales de los suyos, y no cabe duda de que le afectó que el Concilio de Trento comenzara su andadura. Siempre fue aprensivo en relación con su salud, y se vio morir en varias circunstancias.

En estas condiciones tuvo que emprender el último viaje a Eisleben (23 de enero de 1546). Iba requerido por la caridad y como consultor para dirimir desavenencias familiares (por motivos económicos) de los condes de Mansfeld. El viaje, las condiciones del invierno, antiguas dolencias (una angina de pecho y, peor aún para entonces, el dichoso mal de piedra), quebraron su vida, y murió, en la ciudad de su nacimiento, en la madrugada del 18 de febrero.

Su muerte no tardó en manipularse por la apologética de uno u otro signo. Corrieron versiones católicas que llegaban a hablar hasta de suicidio, de fallecimiento diabólico, de resultas de la borrachera de la noche anterior: era el estereotipo de la muerte del réprobo, con fortuna en la opinión pública hostil. Para los protestantes se redactaron varias versiones coincidentes con el otro estereotipo, el de la muerte de los santos, aplicado a la de Lutero. La realidad se conoce bien gracias a los testigos presenciales de aquellos últimos días. Murió serenamente, después de recitar (en latín) oraciones evangélicas y de encomendar su espíritu a las manos de Dios. Se le encontró una hoja de papel, escrita poco antes, que terminaba con el pensamiento, muy agustiniano: «la verdad es que somos unos mendigos» ante Dios.

Su cadáver fue trasladado a Wittenberg y venerado con ritos, exaltaciones y cortejos inevitables, como se hacía con las reliquias de los santos católicos.

# 4.

# Expansión territorial del «Evangelio»

Si hay algo que sorprende fue la facilidad con que la Reforma se fue implantando desde la Dieta de Worms y las escasas resistencias que encontró en su expansión. Merece la pena seguir este camino en el mapa.

## 4.1. La Reforma urbana

Las ciudades fueron más madrugadoras que los principados y señoríos. Dejando por el momento lo acontecido en los cantones suizos, en el Imperio al mediar el año 1525 ya se habían declarado por la adopción de la Reforma los centros importantes de Constanza, Erfurt, Nürnberg, Magdeburgo y Halberstadt, Breslau, Bremen, Estrasburgo. En los años siguientes se adhirieron Ulm, Augsburg, Göttingen (1529), Memmingen (1530), las antiguas ciudades hanseáticas del Norte que no lo habían hecho todavía (Braunschweig, Hamburg, Lübeck). Es decir, casi todas las grandes ciudades.

El cambio resulta comprensible. El clima prerreformador era más actuante y perceptible en las ciudades del Imperio, más urbanizado que el resto de Europa. Las corrientes humanistas y reformadoras penetraron con más facilidad, la lectura era más habitual, y la sensibilización religiosa más acusada que en el campo. Por eso los predicadores de la

nueva fe encontraron un ambiente propicio en el pueblo y en los dirigentes.

Salvo en rarísimas excepciones, por otra parte, no se cuestionaba el dominio político de las oligarquías urbanas ni el orden social establecido. Más bien sucedía lo contrario: los dirigentes se encontraban con nuevos poderes, los amplios e influyentes monopolizados antes por los eclesiásticos, y los ciudadanos o se veían libres de presiones fiscales o podían ver cómo se destinaban a dedicaciones más mediatas, a la enseñanza y a la asistencia social secularizada. Por eso, tras la ceremonia habitual de la disputa pública, no costaba demasiado ordenar la abolición de la vieja fe e imponer el «verdadero evangelio», hechos materializados casi siempre por la supresión de las misas romanas y, en ocasiones, por la destrucción iconoclasta de imágenes y símbolos, por expresiones anticlericales, seguido todo ello de la supresión de los conventos, de las cofradías. La introducción de la Reforma en las ciudades, en definitiva, vino a ser un acto administrativo más cuya trascendencia es posible que no se midiese entonces en todas sus consecuencias. Estrasburgo y Nürnberg fueron los modelos más imitados e influyentes.

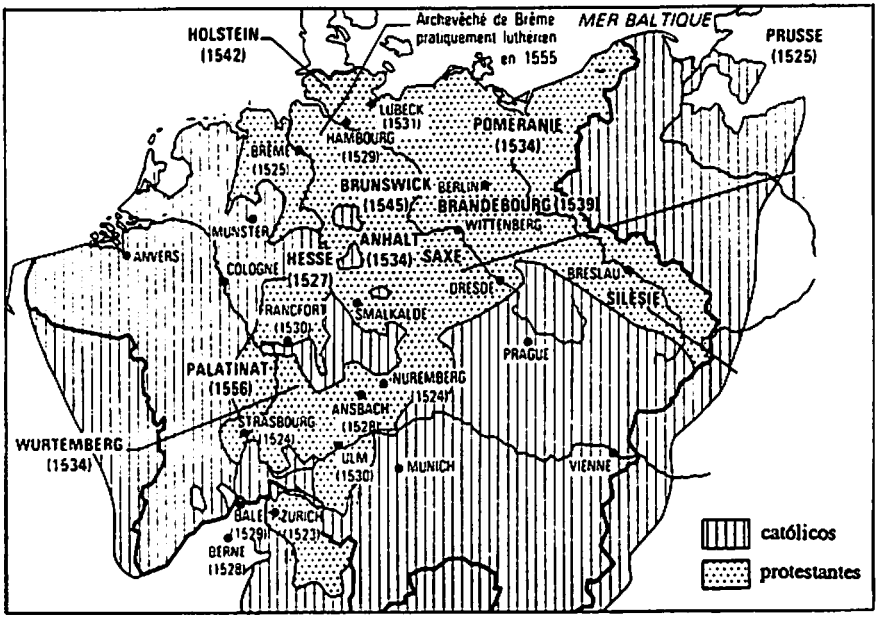



**Fig. 4.1.** La Reforma en Alemania (Según Vogler).

## 4.2. La Reforma de los príncipes

Aunque más tardíamente que en las ciudades, también la Reforma se impuso en decisivos y más amplios principados territoriales. Lo hizo, además, con vigor y, por lo general, sin las tensiones que se registraron en algunos centros urbanos.

No fueron desaprovechadas las ventajas materiales ni las parcelas de poder que confería el hecho de contar con el dominio eclesiástico y de disponer de las rentas para sus programas de gobierno, o para otras necesidades, una vez que estos señoríos multiformes constituían auténticos Estados y que el señor, de forma provisional de momento, de manera definitiva después, no tardaría en convertirse en jefe responsable (en obispo laico) de su propia Iglesia. Al final del proceso, y durante la existencia de Lutero, su Reforma se había adueñado del Norte de Alemania y del Báltico. Casi sólo permanecieron fieles a la antigua Iglesia dos dinastías, eso sí, las más poderosas entonces: los Wittelsbach de Baviera y los Habsburgo con sus dominios patrimoniales decisivos.

La primera incorporación, contra lo que pudiera imaginarse, no fue la de Sajonia electoral. Su príncipe, Federico el Sabio, mantuvo una actitud de permanente ambigüedad entre su no desconocida predilección personal, la decidida protección a Lutero y la indefinición confesional de su Estado. Habría que esperar a sus sucesores. El primer príncipe territorial que se convirtió fue un Hohenzollern, Alberto de Brandeburgo (1490-1568), primo del arzobispo de Maguncia. Era Gran Maestre de la Orden Teutónica y, por lo mismo, soberano prácticamente de Prusia, en los límites nordorientales de la alemanidad. Ganado a las doctrinas de Lutero por múltiples contactos (alguno, incluso, personal con el reformador), decidió secularizar sus dominios y convertirlos en ducado laico en 1525. Prusia fue desde entonces un centro expansivo de la Reforma, que se fue imponiendo por sus contornos, que llegó a Danzig por el oeste y a Polonia por el este aunque ni la ciudad de Riga ni los reyes polacos llegaron a reformarse de manera definitiva. La capital prusiana, Königsberg, fue fermento de penetración gracias a la actividad renacentista y cultural que desplegó durante el largo mandato de su duque.

El segundo príncipe que, después de algunas vacilaciones, se convirtió a la nueva Iglesia fue el landgrave Felipe de Hessen. Puede decirse que, de hecho, desde 1524 en sus dominios, confinantes con Sajonia, se había producido el relevo de la antigua fe gracias a los predicadores del Evangelio «puro» que pululaban libremente por el landgraviato. Pero fue dos años más tarde cuando se implantó oficialmente tras una disputa pública, desigual, a imitación de las mantenidas en las ciudades suizas y alemanas. Felipe de Hessen, que comprometería a Lutero y dio argu-

mentos a la propaganda enemiga por su bigamia, se revelaría como líder cualificado tanto en la conducción militar de los príncipes luteranos como por la organización de su Iglesia, la primera que redactó unas «Ordenanzas», inspiradas por un exfranciscano francés y a medio camino entre los usos de su antigua orden, de las ideas primitivas de Lutero y de un espiritualismo imposible de materializar.

En Sajonia electoral el príncipe Juan, sucesor de Federico el Sabio, fue imponiendo la Reforma con toda tranquilidad y sin los sobresaltos tempranos e impacientes de Karlstadt en Wittenberg. Desde 1525 Lutero evoluciona sensiblemente hasta abocar a la idea de Iglesia de creyentes pero regida por el príncipe. Será éste el que imponga la nueva misa en alemán y el que organice e institucionalice las visitas periódicas, remedo de las episcopales e inquisitoriales católicas, integradas por inspectores eclesiásticos (pastores) y laicos. Los primeros resultados, sobre todo en parroquias rurales, fueron desalentadores: el Evangelio se resistía a penetrar. Con el tiempo estas visitas se convertirán en instrumento eficaz de afianzamiento de la Reforma y en modelo aceptado por casi todo el resto de las Iglesias luteranas.

Las adhesiones se intensifican, y, por unos motivos u otros, la Reforma se impone por el duque Ernesto de Brunswick-Luneburg, en el margrave de Brandeburg-Ansbach (1528). Después de 1530 el mapa luterano se hace más compacto en el norte y en el centro (Pomerania, Anhalt, 1534). Algo más tarde (1539) gana a la otra Sajonia, la ducal, una vez que desapareció el viejo duque Jorge, enemigo de Lutero. Incluso logra incrustarse en el sur cuando en 1534 Württenberg, que años antes había sido incardinado a la dinastía de los Habsburgo, es recuperado militarmente por Felipe de Hessen para la causa luterana no sin ciertas complicidades del archiduque Fernando, hermano de Carlos V, agobiado por el peligro turco.

Por las armas se introdujo la Reforma en el ducado de Braunschweig-Wolfenbüttel (1542), también en tiempo de tensiones bélicas. En esta ocasión Lutero, que hasta entonces había mantenido el principio de no imponer el Evangelio por la fuerza, apoyó la ocupación del ducado y la prisión del duque católico Enrique como medios los más adecuados contra la idolatría, según dijo.

En definitiva, a la muerte de Lutero se había configurado el mapa confesional de Alemania, dividida entre el norte luterano y el sur católico, con ciudades y algún principado protestante en espacios católicos, y con alguna ciudad y señoríos eclesiásticos (espirituales) en el bloque territorial protestante, como enclaves que complicaban más la ya complicada división territorial.

## 4.3. Luteranismo fuera de Alemania

El luteranismo fue un hecho alemán en su origen pero contaba con alicientes sobrados para penetrar fuera del Imperio. Efímeramente, y sin oficializarse, se manifestó en Bohemia, en Polonia, en Hungría, entre sectores sociales a quienes vino bien la Reforma para satisfacer sus inquietudes religiosas y las ambiciones políticas de la nobleza en países fuertemente feudalizados.

Al sur llegaron sus influencias, por Austria, hasta Italia. Allí encontraría la acogida de restos de la herejía medieval valdense, con porvenir brillante aunque localizado. Los libros de Lutero eran expedidos por los impresores a España, donde penetraban por los caminos de la clandestinidad y burlando los dispositivos policiales de la Inquisición, hasta que en 1559 llegue la represión cruenta y decisiva.

Al oeste, Francia, y Suiza, bien preparadas por los fermentos evangélicos, intelectuales y espirituales, fueron predio predilecto pese a que más tarde se identificaran con las posiciones calvinistas.

Ahora bien, donde la Reforma halló terreno abonado, germinó y creció de forma permanente fue en los países escandinavos.

## 4.4. El luteranismo escandinavo

En la implantación luterana en las monarquías escandinavas operó la lejanía espacial de Roma, vista como algo muy remoto y como extractora de impuestos por su curia. Más activos aún fueron los fermentos del evangelismo, del Humanismo, con mayor presencia en Dinamarca y Suecia que en el resto de los países, como era natural dados los contactos con mercaderes y las corrientes religiosas y literarias con las activas ciudades alemanas del Báltico.

Ahora bien, junto a esos factores, la introducción y el afianzamiento del luteranismo por estos contornos tiene que enlazarse ineludiblemente con las estructuras sociales y las tensiones políticas: monarcas, nobles, obispos, se apoyaron en una u otra confesión a tenor de sus intereses. Al final, sería el rey (de Dinamarca o de Suecia) el que, uniendo la Iglesia a la monarquía y a las causas «nacionales», se beneficiaría de la nueva situación. La Reforma, por tanto, fue un efecto de la imposición del poder real y de la modernización del Estado.

La situación política era complicada. Desde 1397, en virtud de los acuerdos de la llamada Unión de Kalmar, los reinos escandinavos pertenecían, en realidad, a la corona de Dinamarca, en condiciones parecidas a la de España de los Reyes Católicos: se trataba de una especie de unidad (mejor, de unión) monárquica sin unidad política. Con una

diferencia sustancial: no se había logrado quebrantar los poderes feudales de la nobleza laica y episcopal. De hecho los monarcas daneses eran prácticamente electivos, no hereditarios. El cambio de Iglesia prestó una ocasión excepcional, y no desaprovechada, para instaurar y arraigar el absolutismo regio.

Dinamarca se luteranizó por la reacción aristocrática contra las arbitrariedades de su monarca Cristian II (1513-1523), con veleidades reformadoras a pesar de ser cuñado de Carlos V pero interesado sobre todo en dominar los poderes de la nobleza y del clero daneses y suecos. La reacción feudal logró arrojarlo del trono (y del país), y eligió a su tío Federico (1523-1533), duque del ya luterano y vecino Schleswig-Holstein. Con él llegaron la propaganda, la catequesis, las secularizaciones y el culto luterano. La imposición, desde arriba, de la Reforma no se decretó hasta 1536, como consecuencia de una guerra civil, devastadora y suscitada por la reacción de los obispos contra el nuevo rey, hijo de Federico. Cristian III (1534-1559), victorioso, aprovechó el resentimiento general contra el episcopado, sustituyó a todos los obispos por superintendentes (funcionarios reales) y trasladó el modelo luterano de Sajonia, llevado de Wittenberg por el reformador Bugenhagen.

Noruega (1539) e Islandia (1541), dependientes de Dinamarca, tuvieron que someterse a la misma disciplina a pesar de las resistencias episcopales y campesinas.

La implantación de la Reforma de Suecia fue menos complicada y no tan traumática. Las tendencias independentistas profundas supieron organizarse cuando el mencionado rey danés Cristian II sofocó la oposición sueca con un auténtico baño de sangre (Estocolmo, 1520). Lo hizo, además por imponer su frágil autoridad, para defender a la Iglesia católica: el independentismo sueco, compartido por casi todos, se identificó con la causa luterana. En 1523 fue elegido Gustavo Vasa como rey, que aprovechó las posibilidades que ofrecía la Iglesia luterana para dominar al clero y para estatalizar las rentas eclesiásticas, tan útiles para su erario exhausto. La incomprensión de la curia romana hizo todo lo demás. En la Dieta de Västeras (1527) la Iglesia sueca quedó en manos del rey legalmente, y el humanista luterano Olavus Petri la dotó de los instrumentos necesarios: instrucciones para su funcionamiento, cánticos, traducciones del Evangelio y la interpretación nacionalista de la historia de Suecia. La pervivencia de los obispos, de muchos signos externos, de ciertas prácticas tradicionales, explican que la penetración del luteranismo se realizara con menos rupturas y extrañezas que en Dinamarca.

Finlandia (dependiente de Suecia) corrió la misma suerte. Su apóstol fue uno de los personajes señeros de su historia, Miguel Agrícola (1508-1557), estudiante de Wittenberg. Publicó catecismos, libros de devoción, misales y –lo más decisivo– la traducción del Nuevo Testamento: gracias a él la Reforma fue compañera siempre de la cultura y de los orígenes de la literatura finesas.

# 5. Organización de las Iglesias luteranas

Lutero no fue un hombre de Iglesia, preocupado como estaba fundamentalmente por el problema de la salvación personal. Aunque rompió con Roma y el papado, tardó en hacerse a la idea de que el movimiento de simpatía y adhesiones provocado por él tenía que convertirse en Iglesia organizada. Pensaba en una comunidad invisible de creyentes sin necesidad de otras referencias que no fuesen la coincidencia en la fe, en el Evangelio. La evidencia le obligó a evolucionar, a convencerse de la ineludible necesidad de comunidades visibles, con sus jerarquías, con sus estructuras, con sus ritos y disciplina. Al final, y después de sufrir los sobresaltos de iluminados, de utopías revolucionarias, las Iglesias «protestantes», controladas y dinamizadas por el poder temporal, se encontraron con un funcionamiento parecido al del papismo. Eso sí, con variedades multiformes a tenor de las peculiaridades de cada Estado o de cada ciudad, puesto que Lutero y el luteranismo fueron flexibles en su normativa.

A dotar de instrumentos adecuados para tal organización –al margen de otros incontables quehaceres– dedicó su actividad, asombrosa, Lutero después de la crisis de 1525.

## 5.1. La Biblia y la teología

El instrumento más valioso y eficaz, como se ha indicado ya, fue el regalo de la Biblia alemana, sobre la que no es preciso insistir. La

sistematización de la teología como referencia de ortodoxia fue obra de Melanchthon, que, para los letrados, redactó en sus *Lugares Teológicos* la suma de tantas ideas dispersas en Lutero. El común podía absorber la teología a través de libros más sencillos y de la predicación tan valorada. El mensaje de esta teología resultaba claro y consolador, y podía resumirse en principios básicos, sencillos (sin nada que ver con la complicadísima escolástica) y, a la vez, radicales, aptos para traducirse en slogans penetrantes.

«Solo la gracia», «la fe basta», compendiaba la compleja teología de la justificación por la fe, sin necesidad de obras meritorias (jamás condenó Lutero el bien obrar), incapaces de suplir ni de añadir nada a la redención operada por Cristo.

«Sólo Cristo» era la síntesis de la novedad de Lutero. En vez de sumergirse en las cuestiones bizantinas acerca de las naturalezas, de las personas, pone el acento en la obra redentora (soteriología) operada por Cristo y en Cristo, único mediador porque en la cruz se perdonó todo. En la teología luterana no sólo sobraban, es que estorbaban a la grandeza salvadora, las presencias, los cultos, las devociones de santos, de sus reliquias, de sus imágenes ocultadoras de Cristo. Por eso es comprensible que numerosos movimientos reformistas locales convirtieran el slogan en motivo de furiosa iconoclastia (no compartida por Lutero, siempre moderado).

«Sólo la Sagrada Escritura», «Sólo el Evangelio», fue la otra simplificación de profundidades teológicas y prácticas. La Sagrada Escritura se presentaba como la reveladora única de la justificación, como la fuente (para él clara) de fe, en contraste con la prestancia que en el papismo habían adquirido otras fuentes, como la tradición, u otras interpretaciones como las de los concilios, que podían equivocarse (que de hecho se habían equivocado), o la del magisterio del papa, que (cual auténtico Anticristo) había suplantado al mismo Cristo en la babilonia apocalíptica de Roma. A los seguidores de Lutero no les resultaba difícil la comprensión de la imagen de un papado corrupto por invenciones humanas acumuladas en beneficio de su poder y la contraposición del reinado del puro Evangelio. En la imposición de este Evangelio, destructor de las supersticiones papistas, se empeñaron los predicadores, los príncipes: la denominación más generalizada del movimiento primero, hasta que se impongan los criterios políticos, no será la de «protestante» sino la de «evangélico».

Eran, todas éstas, formulaciones que se adecuaban a la reflexión de los teólogos y, a la vez, a las mentes menos complicadas de los sencillos. Capaces ellas solas de suscitar adhesiones, lo eran también de animar entusiasmos iluminados y perturbadores del orden social (lo religioso y lo social, ya se sabe, andaban entonces indisolublemente unidos). Por

eso Lutero se vio precisado a organizar de alguna forma las coincidencias. Esta organización superó la fase de «movimiento» originario y espontáneo en cierta medida para convertir al Evangelio en Iglesia alternativa de la otra, la corrompida del papado.

## 5.2. Liturgia, palabra y música

Pronto se vio la necesidad inevitable de encauzar la liturgia. Su simbolismo, sus cánticos, sus salmos, podían utilizarse como agentes perturbadores como se vio en los disturbios tempranos de Wittenberg cuando los iluminados se empeñaron en celebrar la misa nueva en alemán inteligible, no en el latín que se identificaba con la Iglesia superada del papismo. Lutero, ante todo amante del orden, tardó en reaccionar. Fueron precisamente las circunstancias revolucionarias de 1525 las que le obligaron a recapacitar, a no dar armas a los otros, y al año siguiente ofrecía la *Misa alemana* y la ordenación del oficio divino para Wittenberg. Dado el carácter pedagógico que atribuye a la liturgia, implantó el alemán, como lo habían hecho ya en otros sitios.

La de la lengua fue la gran innovación externa puesto que continuó con usos católicos en otros detalles. El texto, sin embargo, había eliminado toda alusión a sacrificio renovado puesto que ello equivaldría a ofrecer méritos, como si de otro sacrificio humano se tratara, y a desvalorizar el sacrificio único, irrepetible, realizado de una vez para siempre en la cruz. También insistía en algo fundamental que habría de diferenciar las misas luteranas de las católicas: la comunión, cuando se celebraba, se hacía recibiendo el pan y el vino (las dos especies). Y se otorgaba protagonismo a la palabra y a la música.

La lectura de la palabra de Dios, la Biblia, predominaba en todas las celebraciones sobre el misterio, sobre la propia eucaristía. En segundo término, la palabra predicada, el sermón: nunca como entonces se valoró tanto el servicio del predicador como ministerio (puesto que como hombre de prestigio era admirado desde mucho antes). La difusión y penetración de la Reforma fue obra prioritariamente de predicadores. Lutero, predicador excepcional desde sus tiempos católicos, ha legado una colección nutridísima de sermones (con frecuencia predicaba varias veces al día), auténticos tratados de retórica sagrada dispersos a lo largo de su obra ingente. Valga como síntesis de su teoría y de su práctica del sermón lo que repetía a sus contertulios en las charlas de sobremesa: «Un buen predicador ha de estar adornado con los atributos siguientes; 1) que sepa enseñar de forma correcta y ordenada las materias sutiles; 2) que tenga una cabeza muy clara; 3) que sea muy elocuente; 4) que tenga buena voz; 5) ha de disfrutar de muy buena memoria;

6) que sepa acabar a tiempo; 7) tiene que dominar la materia y entregarse con diligencia a su estudio; 8) que esté dispuesto a que todo el mundo se ría de él».

La música, la canción, fue el otro integrante sustancial de la liturgia luterana. Lutero fue un compositor aceptable y popular que supo dar vida y expresión poética a salmos, plegarias, cantos litánicos. Para él «la música no es un don humano, es un regalo divino. «Después de la teología es a la música a la que rindo el más alto honor». De sus posibilidades darían buena cuenta algunas ciudades del norte que la utilizarían como arma de combate contra los papistas, y en mayor medida los soldados cantores de salmos de Gustavo Vasa y de Cromwell en el siglo siguiente. Para Lutero, al igual que la palabra, la música estaba subordinada a la catequesis. De todas formas la música de iglesia sería uno de los signos externos diferenciadores de los católicos, con sus celebraciones gregorianas, en latín, con el pueblo pasivo, y de los reformados, con el entusiasmo de sus asambleas litúrgicas en las que todos cantaban en su idioma.

## 5.3. Catequesis, catecismos y pastoral

Se ha aludido a la finalidad catequética de la liturgia. Una de las preocupaciones fundamentales de Lutero fue organizar la enseñanza, no tanto la universitaria, que correría a cargo del «Praeceptor Germaniae», Felipe Melanchthon, cuanto la otra, la de todos los creyentes. También en esto fue heredero de formas y métodos ya conocidos y usados desde mucho antes. Materialmente sus catecismos no diferían demasiado de los medievales, ni siquiera en los métodos de transmisión visual a base de grabados, de cartones murales, con más imagen que lectura.

Para el aprendizaje redactó sus dos catecismos, el mayor y el menor (1529). Aquél destinado a la formación de párrocos, predicadores, letrados capaces de asimilarlo. El catecismo breve en sus preguntas y respuestas recorre los mandamientos, el credo, los sacramentos, y ofrece un conjunto de oraciones y bendiciones, destinado como está a la memorización de los iletrados, junto con los párrocos. Ambos fueron provocados por la experiencia negativa que Lutero recibió en sus visitas de inspección: «¡De cuántas calamidades he tenido que ser testigo! El vulgo, sobre todo en las aldeas, no sabe nada de la doctrina cristiana, y muchos pastores, por desgracia, son demasiado torpes e incapacitados para enseñarla. Todos se llaman cristianos, están bautizados, disfrutan del santo sacramento, pero ignoran el padrenuestro, el credo, los diez

mandamientos; viven despreocupados, como el ganado, como cerdos irracionales».

Del éxito de su empresa catequética da fe el hecho de que estas dos obras fueran las más editadas y consumidas entre la masa de escritos de Lutero.

También fueron atendidas las prácticas pastorales, de importancia para la vida corriente. Porque, como era de esperar, los fundamentos teológicos cambiaron sustancialmente pero las formas externas permanecieron en buena parte como herencia y continuidad de tradiciones demasiado arraigadas. Aunque fueran desapareciendo las formas viejas de intercesión, de sufragios, de indulgencias, y se suprimiera la extremaunción como sacramento, la hora de la muerte seguía asistida por las artes moriendi, por libros consolatorios que salieron de su pluma. Algo parecido aconteció con el ritual del matrimonio y con el «modo de confesarse», de peso social aquél, de interés personal y sicológico la confesión. El bautismo se revalorizó en la teología y en la pastoral luteranas.

## 5.4. Administración de las Iglesias

Sacramento y palabra tienen que ser administrados. Lutero en un principio no pensó en organización de ninguna clase, convencido como estaba de la Iglesia invisible, sólo de fe, sin ministros y en la que todos, por el hecho de estar bautizados y de creer en el verdadero evangelio, eran sacerdotes. No cabían los mediadores privilegiados ni era posible el retorno al dominio clerical. Pero en esto, como en tantos otros aspectos, tuvo que evolucionar en virtud de los acontecimientos y de las experiencias disgregadoras, anárquicas, que no iban con su talante.

### *5.4.1. Párrocos y pastores*

Por eso tuvo que pensar en los párrocos, en los ministros del sacramento y de la palabra. De esta suerte, y nutrido por anteriores curas y frailes católicos pasados masivamente a la Reforma, desde el principio abundaron estos ministros, que hacían –aunque con otro sentido – casi lo mismo que antes. Al sacerdocio universal se unía su ministerio. Que estuviesen casados, como lo estaban, no causaba demasiada extrañeza a los parroquianos, acostumbrados como estaban al amancebamiento anterior y nada excepcional del clero secular.

Las cualidades requeridas se cifraban en la formación y capacidad para su ministerio. Las Universidades de que se fueron dotando los

países luteranos que no disponían de ellas cumplirían después esta función preparatoria. Por el momento, y durante la vida de Lutero, hubo que echar mano del clero preexistente, no excesivamente docto en muchos casos. Como hemos visto, de esta ignorancia se quejaba doloridamente el reformador y para afrontarla compuso obras pedagógicas adecuadas.

No podía esperarse de su mentalidad que en el ministerio pastoral diese entrada a las mujeres. Una y otra vez repetía esta imposibilidad, y en su obra *Sobre los concilios y la Iglesia* (1539) compendiaba su forma de pensar acerca de este particular: «La naturaleza y la creación divina ha establecido que las mujeres (mucho menos los niños y los locos) no puedan ni deban tener autoridad alguna, como lo demuestra la experiencia y lo dijo Moisés». «Es la verdad que el Espíritu Santo ha exceptuado a las mujeres, niños e incapaces, y que sólo elige a hombres dotados, excepto en caso de necesidad, como se lee en las cartas de San Pablo». «El ministro de la palabra y de los sacramentos, en conclusión, debe ser un hombre capaz, elegido, y no niños, ni mujeres ni personas incapacitadas, aunque puedan oír la palabra de Dios, recibir el bautismo, la eucaristía y la absolución, y aunque puedan ser cristianos verdaderos y santos, como dice San Pedro».

También en el problema de la elección (de la vocación, de la llamada) de los ministros evolucionó Lutero sensiblemente. En un principio, una vez consumada la ruptura, dado que no disponía de obispos adictos, concedió a las comunidades el derecho de libre designación de sus sacerdotes ministeriales, de llamarlos, de controlarlos y, siempre a juicio de los creyentes, y llegado el caso, de removerlos. Era la fase que, en cierto sentido, puede calificarse como «democrática», carismática, profética, durante la cual pensó incluso en la posibilidad de una especie de autofinanciación de los pastores a base de cajas comunes, de aportaciones de los fieles como compensación de la pérdida de fuentes tradicionales de rentas, como las provenientes de bienes eclesiásticos desamortizados, de ingresos procedentes de los diezmos, fundaciones, obras pías, enterramientos, etc.

### *5.4.2. El problema de los obispos*

La autonomía apenas si llegó a funcionar. Por un proceso acelerado desde las perturbaciones de 1525, y alentado por las posturas de los príncipes y de las ciudades que se declararon contrarios al Edicto de Worms y partidarios, por tanto, de la Reforma (Dieta de Spira, 1526), el control de los pastores se atribuyó a los señores territoriales y a las oligarquías urbanas. Era otra transferencia de jurisdicción eclesiástica al poder

secular. Príncipes y gobiernos municipales (la «nobleza alemana» a la que apelaba en su célebre manifiesto de 1520) asumieron funciones episcopales. Fue un paso definitivo que convertiría a las iglesias luteranas en feudo señorial y a los señores en prácticos obispos.

Este, de los obispos, fue un problema nada secundario. En el luteranismo escandinavo, sobre todo en Suecia, no se registró alteración notable en la sucesión episcopal. En Alemania no aconteció lo mismo. Esperaba Lutero, y esperaron los reformadores, que el episcopado se adscribiese con facilidad al verdadero Evangelio. Fue una esperanza ingenua y fallida. Ser obispo entonces, mucho más en Alemania, no consistía sólo –ni principalmente– en el oficio pastoral, religioso y espiritual. A esta dimensión había que añadir la otra, la feudal, con tantas atribuciones de poder secular que hacía del obispo un príncipe territorial, alguno tan poderoso y rico como los principados electorales, como auténtico señor de las ciudades y sus tierras, dominadas por castillos y residencias de estos brillantes príncipes eclesiásticos.

Como la Iglesia predicada por Lutero suponía, además de actitudes de fe, la pérdida de poder temporal (económico, territorial) del obispo para ser transferido al señor territorial laico, resulta explicable que los obispos alemanes, aunque en su mayoría reaccionasen con tibieza ante un movimiento cuyo alcance no supieron advertir, no se decidiesen por la Reforma. Algún caso excepcional, de obispados rurales, no alteró la postura colectiva. De esta suerte las funciones de ordenación, de gobierno, de inspección y control de las nuevas Iglesias, a falta de obispos deseados, fueron atribuidas a los señores: las Iglesias luteranas se hicieron territoriales y estatales, y los ministros funcionarios del Estado. El príncipe no era sólo el protector, sino el auténtico obispo, que se pensó como solución de emergencia pero que se convirtió en realidad permanente y definitiva. A fin de cuentas era prácticamente lo mismo que sucedía en los Estados «modernos» católicos, en los que el monarca, aunque no se hubiera separado de Roma, actuaba como pontífice en sus Iglesias nacionales.

### *5.4.3. Control estatal de la Iglesia*

El modelo funcionarial más aceptado fue el iniciado en Sajonia de Lutero con sus mecanismos de actuación: las Visitas y el Consistorio.

El duque Juan se hizo eco en 1526 de las sugerencias del reformador para organizar inspecciones en sus territorios. Los inspectores, llamados superintendentes y también obispos, fueron dos eclesiásticos y dos laicos, que recibieron instrucciones, realizaron la visita y comunicaron al príncipe los resultados, desalentadores, acerca de la situación doc-

trinal y moral de sus súbditos. El duque era quien nombraba y decidía en estas visitas, demasiado parecidas a las de los obispos católicos.

Lo que se arbitró como ocasional no tardó en institucionalizarse y en revelarse como instrumento eficaz de penetración de ideas y prácticas de la nueva fe puesto que el ámbito de su actuación llegaba al control de todos los rincones de la vida: se irán extirpando reliquias papistas (monasterios, cultos, procesiones, peregrinaciones); se removerán párrocos; se modificará la liturgia, la catequesis; se atenderá, con mimo a veces, la asistencia social, la economía parroquial y, en mayor medida, la enseñanza primaria (prácticamente obligatoria) a base de recursos viejos (ingresos eclesiásticos transferidos a estos fines) y de asignaciones del presupuesto estatal. Estas inspecciones y visitas se irán acogiendo por la mayoría de los príncipes y ciudades alemanas adscritas a la Reforma.

Las visitas, aunque institucionalizadas, eran temporales y carecían de autoridad decisoria. Durante su gira, y fuera de sus tiempos y lugares de actuación, surgían problemas y conflictos que afectaban al ámbito de lo religioso y estaban a la orden del día en aquellas sociedades sacralizadas. El luteranismo, al aniquilar el Derecho Canónico, se había quedado sin normativa precisa. Pronto se dio cuenta de que la Sagrada Escritura no había previsto tantos casos de conciencia como en realidad había que solucionar. Por otra parte, no había a quien apelar, pues si por algo se había distinguido su proyecto fue por las batallas contra la curia pontificia y contra el monopolio romano de gracias y dispensas. Para satisfacer la demanda, entre 1538 y 1542, es decir, en una época relativamente avanzada, y también desde la Sajonia del príncipe Juan Federico, se creó una institución llamada a tener éxito y a ser acogida por el resto de las Iglesias territoriales: el Consistorio.

Originariamente fue un tribunal, compuesto por juristas y por teólogos designados por el príncipe y encargado de las dispensas y conflictos matrimoniales. No tardó en ampliar sus competencias a casi todos los aspectos de la Iglesia: asuntos económicos, cuestiones pastorales, ministerios eclesiásticos hasta llegar a controlar el comportamiento personal. Es decir, fue el administrador de la fe. Sus sistemas de actuación se basaban en la investigación llevada por comisarios, y las penas eran también las habituales: secuestro de bienes y la cárcel. Fue el paso definitivo para regalar al poder civil la jurisdicción eclesiástica. Y fue un remedo, eficaz, de las curias episcopales papistas, de la de Roma, al mismo tiempo que reproducía mecanismos demasiado gemelos a los utilizados por la Inquisición medieval y moderna.

No obstante, la estatalización de las Iglesias, previsible dado el ambiente general, tuvo consecuencias y cierto talante de modernidad al menos en aspectos tan fundamentales como el de la asistencia social y

la enseñanza, secularizadas ambas, lo que no quiere decir que perdieran su contenido religioso. Las transferencias de rentas y poder en beneficio de los príncipes hicieron a la autoridad civil encargarse de estos dos sectores.

La asistencia a pobres y enfermos se sustrajo a las cofradías, inexistentes en el luteranismo, y se encarriló por formas humanistas, más represivas, de la mendicidad, con más acento social, ensayadas ya en los Países Bajos, impuestas en el Imperio por Carlos V y que en el resto de Europa católica se irían universalizando a partir de la Ilustración.

La enseñanza primaria dejó de ser clerical, minoritaria en exceso, y la atención de príncipes y municipios, juntamente con la necesidad del recurso a la lectura de la Biblia, explica que los índices de analfabetismo fueran mucho más bajos en la Europa protestante que en la católica.

# 6.
# Religión y política

Las cuestiones religiosas, en el siglo XVI, no eran algo limitado a opciones personales. La fe era asunto de estado, y lo era más cuando las disidencias podían alterar el orden social y político como aconteció con la «herejía» de Lutero en el Imperio. Lo era aún más por mediar un edicto imperial (Worms, 1521) que la proscribía. La estructura del Imperio, por otra parte, contribuyó a que un motivo inicialmente religioso se convirtiera pronto en problema también político.

Lo que en principio pudo ser un sentimiento de simpatía con los programas de reforma de la Iglesia no tardó en evolucionar: príncipes, señores, y ciudades supieron percibir las posibilidades que para su autonomía y para su poder ofrecía la adscripción al Evangelio. Como quiera que, desde Worms, Carlos V identificara su causa con la del catolicismo, era previsible la formación del otro bloque, el evangélico o luterano, aprestado para defender sus intereses, a organizarse en ligas «evangélicas», al igual que el contrario lo había hecho en «uniones católicas». El término normal tenía que ser la confrontación militar, la auténtica guerra de religión, encubridora de otros móviles más complejos.

El trágico espectáculo pasó por diversos actos. El Emperador pudo imponer sus condiciones –que no se cumplirían– en los escasos momentos de paz, de treguas o tras victorias sobre sus enemigos europeos. El bloque evangélico supo aprovechar las oportunidades brindadas por la dispersión de frentes atendidos por Carlos V y actuar al amparo –a veces con las alianzas– de Francia, del turco e incluso, aunque indirectamente, del papa.

La confrontación bélica tardó en llegar. Hasta entonces los problemas trataron de encauzarse por la solución más pacífica de las Dietas y de los coloquios, protagonizados, éstos y aquéllas, más por los representantes políticos que por los teólogos pese a las presencias reiteradas y a los esfuerzos de las autoridades doctrinales. La sucesión de Dietas, coloquios y guerras resultaría demasiado complicada para una síntesis del talante de la que intentamos ofrecer. Por no perdernos en el bosque nos fijaremos sólo en los momentos y actos más trascendentales.

## 6.1. Las Dietas decisivas

Las Dietas eran algo así como el parlamento del Imperio y propiciaban la circunstancia adecuada para contactos y tensiones entre el emperador y los distintos estados de la nación alemana. Fueron decisivas, por otra parte, para la implantación del luteranismo puesto que los edictos consiguientes a las deliberaciones, a las quejas y resistencias, rara vez se cumplieron.

La tantas veces aludida de Worms (1521) resultó aleccionadora. La proscripción de Lutero en ella fue el punto de arranque para la expansión del luteranismo. A ello contribuyó la ausencia del emperador durante casi diez años, precisamente los más cruciales. El regente, su hermano Fernando (alejado de Castilla para evitar peligros de competencias), casi siempre se encontró maniatado y obligado a subordinar la política religiosa alemana a otras necesidades más urgentes.

Fue reveladora la Dieta de Spira (1526), convocada después de victorias imperiales sobre el rey de Francia. En ella se pudo percibir con claridad la ambigüedad que dio alas a la Reforma, amparada en tantas concesiones como se vio precisado a hacer el archiduque Fernando ante la presión del imperio otomano, prácticamente a las puertas del Imperio. El mandato del lejano Carlos V no podía ser más tajante: no se innovaría nada en materia religiosa hasta que el esperado concilio, general o alemán, lo hiciese. Pero a la hora de la verdad las determinaciones finales de la Dieta dejaron márgenes amplios a la voluntad reformadora y desamortizadora de los príncipes, que, conforme al edicto, «sólo serían responsables de sus decisiones ante Dios y el emperador». Ello equivalía a ceder el derecho de opción a los poderes políticos y a su conciencia. Esta Dieta, y ese principio, que confirmaban la ineficacia de Worms, serían invocados como respaldo jurídico-político de la expansión luterana. También pudo percibirse que la Reforma contaba con líderes (Hessen y Sajonia) decididos que no ocultaron su entusiasmo por la causa evangélica. Se perfilaba ya la necesidad de alianzas militares.

Tres años más tarde, en la segunda Dieta de Spira (1529), en paz con

Francia y con el papa, se intentó cortar la relativa tolerancia permitida en la Dieta anterior. Se volvía a hablar del concilio. Se quiso obligar al cumplimiento del edicto de Worms y paralizar la carrera de confiscaciones. A los príncipes reformadores y reformados se les ataba las manos al prescribir la tolerancia con los papistas en sus estados. Ahora bien, esta Dieta pasó a la historia por otros motivos, episódicos quizá pero que entran en el terreno de los símbolos eficaces y del lenguaje.

Príncipes y ciudades reformados adjuntaron a las decisiones oficiales la protesta más enérgica contra la voluntad imperial y mayoritaria de retornar a la situación de 1521. Su protesta se basaba en exigencias de conciencia, no de los súbditos sino de los príncipes: «*Protestamos* ante Dios, el único creador, redentor y juez último de todos, que no podemos aceptar lo decretado porque hacerlo sería contrario a Dios, a su palabra sagrada, a nuestra conciencia, a la salvación de las almas y al último edicto de Spira». Este manifiesto, con el «protestamos», fue el origen de que, en adelante, se denominara como «protestantes» a los luteranos, evangélicos y demás separados de la obediencia de Roma.

Fueron cinco príncipes territoriales y catorce ciudades los firmantes de la protesta. Es decir, no firmaron varios adictos a la Reforma porque en algunos pesaba la lealtad feudal al emperador y porque entre los «protestantes» comenzaba a romperse la unidad en cuestiones tan básicas como la de la eucaristía. Felipe de Hessen luchó por solucionar la desunión y por organizar política y militarmente las fuerzas protestantes contra los Habsburgo en el caso de que fuera precisa la defensa del Evangelio.

## 6.2. Ecumenismo precoz: la Confesión de Augsburgo (1530)

Todos estos factores, como la inquietud religiosa profunda, el anhelo de salvar la unidad rota de la Cristiandad, de aglutinar fuerzas contra el enemigo común (el turco), junto a intereses que hoy pueden verse como mezquinos pero que entonces eran fundamentales, estuvieron presentes en la, por tantos motivos excepcional, Dieta de Augsburgo (1530). En la historia de la tolerancia —tan rara— tiene importancia singular. No pudo estar presente Lutero, por ser un proscrito, pero desde su confinamiento en el cercano castillo de Coburg siguió todos los avatares con pasión y, también, con exasperación ante tantas concesiones como estuvo dispuesto a hacer su teólogo portavoz, Felipe Melanchthon.

La Dieta fue solemnísima, y la ciudad una fiesta brillante. Desde 1522 no había aparecido Carlos V por Alemania, y ahora lo hacía en momentos de optimismo no exento de temores. De optimismo por las paces logradas con Francia, por la inteligencia con el papa Clemente VII, tan hispa-

nófobo, que hasta le coronó emperador en Bolonia. De temores, porque los turcos se acercaban a Viena y avanzaban por Hungría. De ahí su preocupación por conseguir de los príncipes presentes el compromiso para una empresa común. Fracasó el emperador en su intento puesto que los jefes protestantes hicieron cambiar la agenda de trabajo: no habría ni tan siquiera promesas si no se abordaba en primerísimo lugar la cuestión religiosa. Y así se tuvo que proceder.

Como documento base se leyó la «Confesión de Augsburg» (Confessio Augustana). Elaborada por Melanchthon y acordada por los teólogos de Wittenberg, la Confesión es una síntesis cálida y, a la vez, una proclamación de fe luterana pero redactada con tanta generosidad, inhabitual para aquellos tiempos, que llegaba a concesiones inesperables en un clima de crispaciones como era aquél. Bien leída, resalta su tono acentuadamente irénico: los enemigos no eran los luteranos y los papistas, sino los otros, los radicales y marginales anabaptistas. Se encargaba muy bien la Confesión de distinguir entre lo sustancial, los artículos referidos a la fe, y lo otro, más secundario: los usos, abusos y costumbres que se habían ido introduciendo con el tiempo y que no afectaban a los contenidos esenciales del credo.

En cuanto a lo accidental, los abusos, se trata de explicar históricamente la posición luterana en torno a la comunión bajo las dos especies, el celibato del clero, los ayunos, los votos monásticos, el poder secular de los obispos-príncipes, etc. No hay ira –a veces sí comprensión– en el rechazo de las prácticas papistas. En cuanto a los «principales artículos de la fe», se resaltan más las coincidencias numerosas que las divergencias, incluso se llega a matizar cuestiones disputadas pues esta Confesión es tan interesante por lo que dice como por sus silencios. Así, por ejemplo, sucede con el problema decisivo de la justificación, concedida por la fe, pero sin insistir en que sólo por la fe. O con los sacramentos: el del bautismo ofrece otra oportunidad para arremeter contra los anabaptistas; en el de la eucaristía (la cena) la Confesión coincide más con la doctrina católica que con la zwingliana al reafirmar la presencia y la comunión real y física. Un botón de muestra para percibir estas disposiciones singulares de diálogo: «La confesión. Enseñamos que la absolución privada debe mantenerse en la Iglesia si bien no sería necesaria la enumeración detallada de todos los pecados en la confesión ya que esto sería imposible, conforme al salmo (19, 13) que dice: ¿Quién será capaz de conocer todos sus delitos?».

La declaración fue leída públicamente (se dice que el César se durmió en algunos momentos). Pero no fue atendida. Conversaciones, negociaciones, consultas llevadas por uno y otro bando hablan de la voluntad de entendimiento, hasta –por parte luterana– de la decisión de someterse a la obediencia romana. No obstante, el magnífico proyecto

de reunión, de paz religiosa, soñado por el ecumenista Melanchthon, acariciado por Carlos V y por su corte humanista de asesores españoles como Juan de Valdés, allí presente, fracasó por razones obvias y múltiples.

En lugar de discusiones teológicas serenas, de insistir en los capítulos fundamentales de concordia, se optó por las vías de la confrontación. Los teólogos curialistas, representados nada menos que por los furibundos y avezados antiluteranos Eck y Cocleo, redactaron la «Refutación de Augsburgo». Con estilo antagónico al de Melanchthon, los sabuesos católicos no hacían más que olfatear herejías y tejer centenares de anatemas. Se retornaba al ambiente condenatorio de 1520-1521 sin advertir que las circunstancias no eran ya las mismas. A Carlos V no le cupo otra alternativa que la de acoger este segundo documento. No pudo ni enterarse de la «Defensa» posterior de Melanchthon contra la amalgama de Eck. Las otras confesiones, de Zwinglio por una parte y de las ciudades del sur, la «Tetrapolitana» de Estrasburgo, Constanza, Memmingen y Lindau, no fueron ni tan siquiera admitidas.

En consecuencia, los príncipes protestantes comenzaron a ausentarse de la ciudad y a pensar en resistencias militares contra los Habsburgo más que contra los turcos. Se impuso la voluntad pontificia, temerosa ante la posibilidad de un concilio que arbitrara reformas curiales y mermase poderes papales. Es decir, se impuso la intolerancia en decisiones tan tajantes como, a aquellas alturas, inútiles y contraproducentes: la voluntad imperial ordenaba el retorno de príncipes, ciudades, súbditos al redil de la Iglesia romana; el silencio protestante con la orden de que cesasen las publicaciones luteranas; y, lo más sensible, se prescribió la devolución de todos los bienes, rentas y propiedades secularizados a sus antiguos dueños (católicos).

El de Augsburgo no fue el último intento de concordia. Alentados por Carlos V tuvieron lugar otros como los realizados diez años más tarde (1540-1541) en Hagenau, en Worms, que culminaron en Regensburg. Fueron encuentros esperanzadores, y aunque el inevitable Eck estuviera presente, también estuvieron allí personalidades de talante más dialogante: los cardenales Morone y Contarini por parte católica; el prudente reformador de Estrasburgo, habituado a la tolerancia, Butzer, con su joven pupilo expulsado de Ginebra, Calvino, así como Osiander, Brenz, Capitón, Melanchthon, por parte de los protestantes.

De nuevo se registraron esfuerzos por conseguir el acercamiento en lo que antes fueran dogmas fundamentales para unos y para otros como el básico de la justificación por la fe, la teoría y la práctica de los sacramentos. No obstante, cuando se llegó a la Iglesia, a las jerarquías, a la realidad y magisterio de la Escritura y del papa, se vio la imposibilidad de concordancia. Las situaciones políticas y los intereses, otra vez,

prevalecieron. Lutero y la curia romana volvieron a dar la medida de su obstinación. Y como el acoso turco arreciaba, Carlos V suscribió una especie de acuerdo secreto con los príncipes protestantes: se les garantizaba la posesión de los bienes eclesiásticos secularizados (que era el gozne de casi todo) y cierta libertad de predicación del Evangelio luterano. En el horizonte esperaba que el concilio solucionase los problemas en litigio. El concilio, convocado en 1536 y revocado poco después, estaba más cerca. Pero llegaría tarde.

## 6.3. Guerras confesionales

Fracasados los intentos de inteligencia a base de coloquios, se abocó a las guerras. La verdad es que tardó en llegar la confrontación armada que a nadie convenía: ni a los protestantes, sabedores que el Evangelio se impondría por otros medios y moderados por Lutero, siempre respetuoso con el emperador (no tanto con el rey Fernando que hacía sus veces); ni a Carlos V, con otros frentes que atender y esperanzado siempre en soluciones pacíficas, dialogantes o conciliares.

En realidad el emperador, en Alemania, estaba desprovisto de instrumentos para imponer su voluntad. Carecía de ejército propiamente imperial, supraestatal. Habían fallado intentos de crear ligas que lo financiaran y suplieran. La vieja «Liga Suaba», de señores del sur, que actuara en la represión de los campesinos, era ya inoperante. A la hora de la verdad, los soldados tendrían que ser financiados con recursos –y en buena parte también por hombres– procedentes de Castilla y de los Países Bajos, sobre quienes recaerá, en definitiva, la responsabilidad de la lucha contra los protestantes alemanes.

### *6.3.1. Ejércitos y coaliciones*

Los príncipes protestantes fueron más previsores. Por entusiasmo religioso o por intereses muy concretos de defensa de sus territorios, de sus secularizaciones, o por ambos motivos a la vez, se fueron organizando desde que en la Dieta de Spira percibieron la voluntad de aplicar el edicto de Worms. Después de la Dieta de Augsburgo (1530) príncipes y ciudades reformados, reunidos en la ciudad de Smalkalda constituyeron una alianza, defensiva, llamada por el lugar de su formación «Liga de Esmalcalda» (1531). Promotor y líder fue Felipe de Hessen, bien respaldado por el elector de Sajonia, y a su iniciativa respondieron los demás: se logró una organización capacitada para dotar de mandos, de soldados y de dinero, en caso de necesidad, a un ejército considerable.

No fue su función militar la única desempeñada por la Liga, supraterritorial. Como el conflicto religioso-político se internacionalizó sin tardar, la Liga protestante fue la interlocutora y la beneficiada en las negociaciones entabladas con las potencias europeas hostiles al emperador y a Roma. De esta suerte, gracias a la actividad de Felipe de Hessen y a los intereses de los Estados, la Liga se reforzó con la inteligencia con Francia, cuyo monarca, Francisco I, fue tan duro con los protestantes de su reino como eficaz colaborador en el afianzamiento del luteranismo en Alemania tanto por sus apoyos directos y decisivos como por sus compromisos con los turcos. Lo mismo ocurrió con Dinamarca y con Cristian III, aliado con la Liga para defender su trono contra los derechos del yerno de Carlos V (Cristian II, casado con Dorotea, hija del emperador). Hasta Enrique VIII pudo contar con la alianza protestante en momentos de aislamiento, y el que en su primera fase recibiera el título pontificio de «Defensor de la fe», por 1535 se preciaba del otro, de «Defensor y protector de la Liga».

### *6.3.2. Conquistas territoriales*

Una prueba de la capacidad de la coligación político-religiosa la ofreció la reconquista armada del ducado de Württenberg. Catorce años antes el duque, Ulrico, había sido destituido por los señores, por la Liga Suaba, a causa de delitos y asesinatos, y su territorio atribuido a los Habsburgo. Pero en 1534, el exilio, las intrigas, el haberse convertido al luteranismo, hicieron deseable al otrora tan impopular señor. Felipe de Hessen logró del rey francés, a cambio de algún territorio, la financiación de un ejército considerable que invadió el ducado sin resistencia de nadie y restauró al duque Ulrico.

Para la causa protestante fue un éxito nada despreciable: la Reforma se imponía en un enclave decisivo del sur de Alemania, incrustado entre posesiones de los Austrias. Pudo verse, además, lo que sería una constante en la confrontación confesional: las complicidades de Baviera, teóricamente bastión del catolicismo pero siempre rival de los Habsburgo, así como las cesiones de Fernando, necesitado de transigir con quien fuera (en este caso con Sajonia) con tal de que fuese reconocido como rey de romanos. Esto último no era algo meramente simbólico: contribuiría a que la dignidad imperial se vinculase a la rama austriaca de los Habsburgo desde que este hermano de Carlos V, como se verá, se convirtiera en emperador a costa de posibles derechos de su sobrino, Felipe II.

El luteranismo –y la Liga de Esmalcalda– consiguieron otros objetivos, siempre a costa del catolicismo y del poder imperial. El ducado

católico de Brunswick fue invadido por el ejército protestante a causa de discusiones sobre la soberanía de la ciudad de Goslar (1542): inmediatamente se procedió a la conversión del territorio al evangelio. Más alarmante fue lo ocurrido en el noroeste y en las ciudades renanas. Westfalia, tan estratégica, cayó en manos de la Liga, que se impuso en los obispados-principados de Münster, Minden, Osnabrück, Paderborn. El Palatinado, principado electoral laico, se decidió también por la Reforma (1546).

Más significativo aún: el anciano obispo de Colonia (otro principado electoral), Herman von Wied, se convirtió al luteranismo (1543) a pesar de la oposición de su cabildo, luteranizó a su territorio y se enroló en la Liga. No se trataba sólo de la expansión territorial de la Reforma: con las últimas conversiones las fuerzas del colegio electoral se desequilibraron en favor de los protestantes (que dispondrían de cuatro votos de los siete electores: Sajonia, Brandeburgo, y, desde entonces, Palatinado y Colonia). Y de sobra se sabe el peso que en la política dinástica de Carlos V tenía el asegurar el título imperial como patrimonio hereditario.

### *6.3.3. Reacción imperial*

Carlos V pudo organizar el contraataque en cuanto se vio temporalmente liberado de sus compromisos sempiternos. Con Francia había firmado otra paz (Crépy, 1544), y ello equivalía a treguas con los turcos, a la vía libre para el concilio (que comenzaría sus sesiones, ya de veras, en Trento, 1545) y a la inteligencia, aunque accidentada, con el papa Paulo III.

La fuerza adversaria, la Liga protestante, no andaba muy firme entonces. Su líder, Felipe de Hessen, tenía que hacer concesión tras concesión por la bigamia en que había incurrido y que le hizo delincuente por las leyes imperiales que castigaban ese delito nada menos que con la pena de muerte. El elector palatino, el margrave de Brandeburgo, Alberto Alcibiades, aunque luteranos, no acababan de comprometerse contra el emperador.

La diplomacia desplegó todas sus posibilidades en la seducción del hombre fuerte, un príncipe joven que, como el de Brandeburgo, no pertenecía ya a la primera generación de luteranos y que subordinaba lo que fuera a sus intereses políticos: Mauricio de Sajonia. Era el duque de la Sajonia que, nada más morir el viejo Jorge (el enemigo de Lutero) se había convertido al protestantismo. Carlos V le prometió tierras de la otra Sajonia, la de su tío Juan Federico, y lo más ambicionado: transferirle la dignidad electoral. Con ello logró cautivar la voluntad, la codicia y los servicios de Mauricio, sin duda el más capacitado militar y política-

mente una vez que Felipe de Hessen andaba un poco despistado. En este despliegue preparatorio de la guerra, entre tanta promesa y tanto embrollo, dice el historiador inglés Elton, «sólo el emperador se mantuvo constantemente fiel a su palabra y a sus principios».

Aislada la Liga, Carlos V creyó llegado el momento oportuno para la acción. No podía justificarla por motivaciones religiosas para no herir susceptibilidades. Por eso el título, más o menos colorado, del reclutamiento previo de tropas fue el castigo a los perturbadores del orden y de la paz imperiales. En consecuencia, en julio de 1546 publicó el edicto condenatorio contra Juan Federico de Sajonia y Felipe de Hessen: su delito no era el de herejía sino el haber usurpado y ocupado el ducado de Bruswick.

### *6.3.4. Condiciones de las guerras*

Las guerras, ya entonces, eran guerras totales: los recursos económicos, las capacidades de reclutamiento y de financiación puntual de los soldados, la propaganda como agente ideológico, eran elementos que había que atender tanto como el armamento, la logística, la estrategia y las tácticas. Ambos frentes supieron esgrimir todos estos recursos.

La Liga protestante consiguió lo que no habían podido conseguir antes los emperadores: movilizar un ejército considerable de 10.000 infantes, de 7.000 caballeros con más de 100 piezas artilleras. Contaba, además, con jefes como Schertlin von Burtenbach, militar de excepción, y con la opinión pública favorable en los territorios que veían su empeño como lucha por las libertades germánicas y por la verdadera religión.

Carlos V, no obstante, dispuso de mayores y mejores recursos. Es cierto que los banqueros, los Fugger, se iban cansando ya de tantos empréstitos cuyos vencimientos no acababan de liquidarse por parte del emperador. Pero, al menos por el momento, no escatimaron adelantos de sumas ingentes para la puesta a punto y el mantenimiento del ejército en campaña. Y es que Carlos podía manejar fuentes envidiables de recursos, tanto en Castilla, bastante exhausta, como en Italia, en los activos Países Bajos, como, sobre todo, en el crédito fabuloso que le garantizaban las Indias con sus míticos metales preciosos. Cuando las tropas imperiales del norte, las llegadas de Italia, las españolas y las reclutadas en la propia Alemania llegaron a reunirse, sus contingentes formaron un formidable ejército de 42.000 infantes y más de 14.000 hombres a caballo, que resultaron decisivos dadas las funciones de la caballería en aquel «arte» de la guerra no revolucionado aún por la artillería.

A lo largo de la campaña de 1546-1547 cambió el orden internacional.

Fueron desapareciendo Lutero, todo un símbolo aglutinante no llenado por Melanchthon que comenzaba ya a ser contestado por ortodoxias luteranas; Federico Barbarroja, con lo que suponían sus ataques berberiscos en el Mediterráneo; Enrique VIII y, más trascendental por el respaldo que siempre supuso para los protestantes, el rival francés Francisco I. El otro peligro, el del papa, también se había conjurado: Paulo III por primera vez se comprometió en la confrontación con aportaciones dinerarias y con la otra nada desdeñable de sus ejércitos pontificios, aunque éstos fuesen retirados en el momento más inoportuno por las celotipias romanas de siempre.

### *6.3.5. La guerra de Esmalcalda y la mítica victoria imperial de Mühlberg*

La guerra, llamada de Esmalcalda, fue larga y alternante. Se desarrolló en dos frentes alemanes: en el sur y en el Danubio. El ejército protestante comandado por Burtenbach, en acción sorprendentemente rápida, supo actuar para evitar la conexión de los contingentes imperiales (que ya se comenzaban a denominar «españoles») que tenían que llegar de Italia: invadió el sur en una operación maestra que cortaba los pasos del Tirol. Pero recibió órdenes de la Liga para que retrocediese y se limitara a la defensa de las ciudades del sur. Fue una equivocación: gracias a ello las tropas italianas y austriacas pudieron reunirse a las imperiales que procedían de los Países Bajos.

El ejército protestante del sur tuvo que dirigirse al otro frente, el danubiano. El elector de Sajonia lo requería puesto que las tropas del rey Fernando y de Mauricio de Sajonia (de la otra, la no electoral), obligado a comprometerse, penetraron en el electorado. Fue entonces cuando Carlos V, en un paseo militar, sin otro enemigo que la resistencia ciudadana, obligó a capitular a las ciudades del sur indefensas: Ulm, Nördlingen, Frankfurt, Estrasburgo, Augsburgo. Sólo en esta última se impuso el catolicismo en contraste con las parcas condiciones religiosas a que fueron sometidas las otras, gravadas, en cambio, con pesados impuestos para el mantenimiento de la guerra. Algo parecido aconteció con los príncipes: con Federico del Palatinado, con Ulrico de Württenberg, depuesto y repuesto por voluntad imperial, obligado el primero a genuflexiones simbólicas que no pudo hacer el segundo a causa de la gota. Y otro tanto hubiera sucedido con el adalid Felipe de Hessen, atemorizado, si en vez de presentarse sumiso a Carlos V, como pensó, no se hubiera retirado a tiempo.

Se echó encima el invierno con todo lo que ello significaba para aquellos soldados. Peor fue para la causa imperial el curso de acontecimientos nuevos que estuvieron a punto de malograr su afortunada cam-

paña. El primer contratiempo le llegó, cómo no, de Roma: celoso el papa Paulo III del poder de Carlos, temiendo su protagonismo religioso en Alemania, logró paralizar el concilio tras turbias maniobras y, justamente cuando eran más necesarios, retiró sus contingentes militares. Del otro frente llegaban noticias alarmantes: por la reacción de la Liga estaba a punto de perderse Sajonia. Parte de Bohemia –reino de Fernando– fue invadida. Al amparo de estas presencias, y alentados por el siempre actuante nacionalismo, señores y ciudades checos se rebelaron.

Esto último fue el detonante para que el emperador se dirigiera hacia el norte. La sola cercanía de sus tropas disuadió a los checos de su rebeldía. Se registró la conjunción de los contingentes militares llegados del sur con los del rey Fernando y Mauricio de Sajonia cerca de la frontera bohema. Era un ejército gigantesco que se dirigió a Sajonia, río Elba abajo, a la caza del otro, más agotado, de la Liga. Fiados en la niebla y en el río crecido, que creían imposible de vadear, el ejército protestante no supo asegurar los flancos y fue sorprendido por el emperador, general, junto con el duque de Alba, de aquellas tropas –españolas en buena parte– y que quiso estar presente en la batalla desafiando las normas más elementales de prudencia de Estado y de salud personal. En desbandada los protestantes, incapaces de resistir el súbito ataque de la infantería, se refugiaron en los bosques aledaños, donde fueron masacrados por la caballería.

No es que vaya con la historiografía actual el gusto por las batallas. Pero aquella de Mühlberg (24 abril de 1547) tuvo un significado especial. No tardó en ser mitificada y utilizada como recurso de propaganda imperial por relaciones idealizadoras, por cronistas entusiastas que cumplían con su oficio, por hojas volanderas, por grabados de fácil difusión. Un símbolo de esta instrumentalización: el retrato que pintó Tiziano de Carlos V en Mühlberg, armado hasta los dientes y lanza en ristre, cuando es sabido que, por el ataque agudo de gota en aquellos días, no podía dar un paso y tenía que ser transportado en litera.

Al margen de los símbolos, la apoteosis de Mühlberg tuvo otras consecuencias más inmediatas y relacionadas con la historia de la Reforma. Una de ellas fue el efecto que en la sicología colectiva provocó la derrota y la humillación de sus líderes: Juan Federico de Sajonia, rendido y condenado a una muerte que todos sabían que no se iba a ejecutar, fue hecho prisionero y desterrado. Lo mismo aconteció con Felipe de Hessen, humillado. Hubo también cambios territoriales significativos: casi toda Sajonia electoral, junto con el título ambicionado de elector, se transfirió a Mauricio. Wittenberg, donde había nacido la Reforma y donde estaba enterrado Lutero, con su Universidad, pasó al

dominio del aliado con los católicos. Sus teólogos asistirían, aunque algo forzados, a la segunda fase del concilio de Trento.

### *6.3.6. Soluciones interinas para la cuestión religiosa*

Y no hubo mucho más. Las transformaciones religiosas pensadas por el emperador no tuvieron lugar. En principio porque las poblaciones se habían ido acostumbrando ya a las creencias y a los comportamientos nuevos. Mas también pesó, de forma decisiva, la actitud de Roma. Pudo verse cómo el papa subordinó la causa eclesial a intereses personales y políticos: rompió con Carlos V por delotipias hacia el poder de los Habsburgo, y en febrero de 1548 suspendió el concilio de Trento, haciendo del todo imposible la solución de las disidencias doctrinales y disciplinares por la vía conciliar. Era un sueño puesto que príncipes y teólogos protestantes rechazaban un concilio no alemán y en el que, sobre el papa, no presidiera la Sagrada Escritura. Pero fue un sueño cuya difícil realidad se encargó de abortar Paulo III.

Roma se desentendió del problema alemán y tuvo que afrontarlo el emperador, respaldado en su triunfo militar. En la Dieta de Augsburgo (1547-1548) se empeñó por regular la cuestión religiosa.

Sin abdicar de su programa de reducir a todos a la Iglesia católica, tuvo que conformarse con una solución interina hasta el arreglo definitivo que propiciaría el «concilio universal». Por eso se ha denominado «Interim de Augsburgo» (1548) la fórmula entonces elaborada por teólogos como el protestante Juan Agrícola, los católicos españoles Pedro de Soto, Maluenda. La fórmula de conciliación en muchos aspectos era como un adelanto de Trento (sobre todo en la reforma disciplinar del clero); en otros, los doctrinales, recordaba el intento irénico de 1530. Se evitó, prudentemente, exigir la devolución de los bienes eclesiásticos secularizados por los príncipes, lo que de forma implícita suponía una especie de composición de transferencias tan necesaria por tratarse de lo más sensible a fin de cuentas. Y se hacían concesiones en lo que no parecía decisivo: en la comunión bajo las dos especies y en el celibato sacerdotal.

Una cosa era legislar y otra aplicar y cumplir lo legislado. La oposición más fuerte se desencadenó por parte protestante: frente a teólogos dialogantes, como, en este caso, Agrícola, siempre Melanchthon, y preocupados por la unión de la Cristiandad, saltó un aluvión de invectivas, de sátiras, por parte de los inflexibles luteranos ortodoxos, que lograron transmitir la imagen de un «Interim» el más impopular y «español» de la historia de la Reforma.

Territorialmente la aceptación dependió de las circunstancias polí-

ticas. Los obispados católicos cumplieron sus normas e iniciaron la preceptiva celebración de sínodos, en un avance de las reformas tridentinas posteriores. Joaquín de Brandeburgo, por su contrastada lealtad hacia el emperador, al igual que el elector palatino, habían asentido con su firma al Interim. En el principado de Württenberg, controlado por soldados españoles, no había más remedio que cumplir a rajatabla la ley imperial. Algo parecido aconteció en las ciudades del sur, ocupadas en la guerra anterior, obligadas a aceptar nuevas oligarquías municipales que se empeñaron en reinstaurar el catolicismo.

Fue en estas ciudades donde se registró mayor oposición por haber sido también donde el nuevo-viejo orden se intentó aplicar con más firmeza. Un signo de la relativa violencia, que respondía a la ejercida cuando se introdujo el Evangelio, fue el forzado relevo de predicadores: ante la ofensiva, los mentores y proclamadores del protestantismo tuvieron que exiliarse (de Constanza, de Augsburgo, de Hall, de Nürnberg tuvo que escapar Osiander). Incluso Estrasburgo, que, gracias a la intervención del magnífico diplomático Jakob Sturm, se vio libre de la represión, vio cómo perdía temporalmente a su moderado y prestigioso reformador, Butzer. Este, con algunos otros, marchó a la Inglaterra propicia de Eduardo VI. La mayoría se encaminó hacia el norte, lejos del control del emperador, más concretamente hacia Magdeburgo, convertida en refugio de emigrantes de la fe y en centro activo de ortodoxia y de resistencia, en contraste, se decía allí por los radicales luteranos, con la actitud conciliadora y débil de Wittenberg.

## 6.4. La paz a costa de la unidad

El inmediato a Mühlberg fue el momento de triunfo del emperador y de sus ideas. Hasta logró que protestantes de la leal Brandeburgo, teólogos de Wittenberg, de Estrasburgo, delegados de Mauricio de Sajonia, asistieran a la segunda fase del reanudado concilio de Trento (1551-1552). Su presencia, no obstante, se redujo a algo meramente testimonial: ni ellos podían admitir decisiones de un concilio no alemán presidido por el papa ni los padres conciliares podían sensibilizarse hacia un ecumenismo entonces impensable. El papa se encargó de prohibir la discusión con los «herejes». Trento seguiría por sus derroteros contrarreformistas.

### *6.4.1. Fracaso de los programas imperiales*

Una serie de circunstancias se acumularon para conducir una coyuntura favorable hacia el fracaso de la política de Carlos V. Sus ideas de

un imperio que coadunase los dominios alemanes con los recursos humanos y económicos de los reinos de España y de sus Indias se arruinaron ante la complejidad del problema dinástico. La convicción de la posible unidad religiosa, fabricada a base de imposiciones, de diálogos y de esperas, se manifestó del todo inviable.

La paz de Augsburgo de 1555 fue el resultado de tantas dificultades coincidentes y el punto de partida de una situación totalmente nueva forjada por la renuncia de Carlos V a sus programas más cordiales.

En principio, la victoria católica no fue general. Ciudades y príncipes protestantes del norte no se vieron afectados. Magdeburgo se convirtió en bastión de actividad propagandística y alentadora. El emperador ordenó su cerco por un ejército cuantioso al mando de Mauricio de Sajonia. El asedio no fue excesivamente riguroso, y el activismo publicitario desde la ciudad sitiada sirvió de aglutinante de la opinión luterana. En las invectivas, en las sátiras, en los trenos impresos en aquella Jerusalén se atacaba de forma especial al «traidor» Mauricio de Sajonia y, recurriendo al resorte sensible de la xenofobia, se propalaba la identidad del enemigo de la verdadera fe con los «españoles».

Quizá ignoraban los cercados que Mauricio de Sajonia, receloso ante la inseguridad de ventajas logradas por su anterior alianza con Carlos V, estaba embarcado en una trama sinuosa y hábil de negociaciones. Cautivos el anterior elector sajón y su suegro Felipe de Hessen, supo aprovechar su protagonismo (nunca abjuró de su fe luterana) para aparentar lealtad al emperador (de cuyo ejército ante Magdeburgo disponía), para tratar de borrar su pésima imagen ante los protestantes, para negociar, al mismo tiempo, con el rey francés contra Carlos, con Fernando de Austria y sus ambiciones dinásticas.

Como efecto de los movimientos complicados del nuevo hombre fuerte, se llegó a la situación de 1552. Mauricio y los protestantes lograron el compromiso del monarca francés Enrique II (1547-1559), quien, con política realista superadora de condicionantes confesionales, se constituyó en defensor de las libertades de los príncipes alemanes no sólo con promesas retóricas sino también con poderosas ayudas humanas y financieras. Naturalmente, no daba nada de forma gratuita. Mauricio y príncipes protestantes, sin título jurídico para ello, concedieron al rey nada menos que las tres ciudades imperiales y ansiadas de Metz, Toul y Verdun: eran el corazón de Lorena, objetivo mimado y secular de la expansión francesa hacia el Rin. Su recuperación sería la obsesión de Carlos V.

Fernando, el rey de romanos, por otra parte, no se privó de intrigar ante los temores de que el título imperial pasara a Felipe II en perjuicio de sus descendientes de Austria. Las reticencias no estaban del todo injustificadas, dadas las vacilaciones de Carlos V ante la herencia de

sus dominios gigantescos, mirados como un patrimonio que no convenía repartir en exceso.

Todos estos agentes se conjugaron en 1552, año de crisis para el emperador. Mauricio, con sus ejércitos abundantes, avanzó hacia los Alpes, en defensa ahora de los príncipes y ciudades protestantes. Fue la revancha de su compromiso anterior con el emperador, quien, en huida dantesca, pudo escapar de forma poco airosa por Innsburck para refugiarse en Austria y se vio obligado a negociar. Por si fuera poco, a finales del año, el intento por recuperar Metz con sus mejores ejércitos constituyó un rotundo fracaso ante la resistencia francesa y la crudeza del invierno. El emperador, acosado y cansado, tuvo incluso que renunciar a sus proyectos dinásticos.

### *6.4.2. La paz decisiva de Augsburgo (1555)*

En este clima de cansancio de unos y otros, y dentro de la reacción protestante, hay que inscribir el acuerdo más decisivo en aquella fase de la historia de la Reforma: la paz de Augsburgo de 1555. Si por una parte supuso la abdicación de Carlos V a sus sueños de unidad religiosa alemana, por otra inauguró un tiempo largo e insólito de paz, al menos relativa, como podía ser la paz en épocas de radical intolerancia.

Carlos V no asistió a la Dieta en que se decidió el compromiso. Andaba desanimado y arreglando renuncias, pensando ya en su retiro un poco teatral. Delegó todo en su hermano, el rey Fernando. La verdad es que eso de delegar es lo que hicieron la mayoría de los príncipes y Estados con derecho a participar en la Dieta. Las decisiones que de allí salieron fueron obra de delegados, de letrados, de consejeros habituados a las prácticas cancillerescas y a la diplomacia. Quizá en esas presencias y en la ausencia de teólogos y líderes ideológicos radicara una de las razones fundamentales del éxito de la paz. Incluso sonaron con cierto anacronismo los pronunciamientos de la ciudad de Estrasburgo por parte protestante y del obispo de Augsburgo (que no tardó en ausentarse) reclamando, en nombre de Dios, la más dura intolerancia hacia los contrarios.

El tratado de paz que se suscribió supuso la renuncia a la unidad religiosa en Alemania, unidad acariciada por Lutero, esperanzado en que la Iglesia entera acogería su Evangelio puro, y por Carlos V, que subordinó lo mejor de sus esfuerzos y de sus recursos al empeño de reducir a los protestantes a la fe católica. Este aspecto, la quiebra clamorosa de unidades universales, es el que más hay que valorar. Lo antes inconcebible, la simultaneidad (hablar de convivencias, de tolerancias, era impensable todavía) de confesiones religiosas en Europa,

se sancionó en la Paz de Asgburg (25 septiembre de 1555). Desde entonces, y no antes, se reconoció la existencia legal del luteranismo, proscrito desde Worms, junto a la Iglesia de la antigua fe.

Hay que insistir en que el acuerdo solemne se refería sólo a garantizar la paz, no la tolerancia, mucho menos la libertad religiosa. Y en que el reconocimiento legal de las confesiones se reducía a las dos mayoritarias: a la antigua fe católica y a la nueva luterana (es decir, a quienes suscribieron la Confesión de Augsburgo de 1530). Quedaban conscientemente excluidas las minorías zwinglianas (algo diluidas ya), el calvinismo (todavía sin presencia notable en el Imperio) y los rechazados por unos y otros (los inquietantes y activos anabaptistas, los espirituales, los antitrinitarios, que ni confesión –fórmula de fe– tenían). De hecho el calvinismo no sería reconocido legalmente en Europa hasta los tratados de Westfalia, casi un siglo más tarde.

### *6.4.3. La intolerancia institucionalizada*

Como lo que se pretendía era la paz, se garantizó, en primer lugar, la coexistencia, la seguridad y posesión tranquila de cada una de las dos Iglesias. En consecuencia, ni príncipes ni emperador podían perturbar a los Estados, a los señores, ni atacar sus creencias, sus ritos, ni sus bienes por motivos de expansión religiosa. De esta suerte se fijaba territorialmente la división religiosa de Alemania.

La libertad de opción por una u otra confesión, no obstante, no se atribuía, no se podía atribuir, sino a los príncipes, nunca a los súbditos. A los alemanes de cualquiera de los Estados incontables no les quedaba más remedio que o aceptar la religión del señor respéctivo o emigrar, sin sus bienes y pertenencias, que podían ser vendidos antes del exilio. Como se sabe, ésta era la medida arbitrada en todas las expulsiones, concretamente en las de los judíos, a las que estaban tan habituados por entonces los príncipes centroeuropeos. Con la diferencia de que, en estas circunstancias de 1555, no se dio ninguna emigración masiva por motivos confesionales: los súbditos cristianos, en toda Europa, estaban demasiado acostumbrados a aceptar, sin mayores problemas, la religión oficial de su Estado. De unos Estados que, si querían entrar por los caminos de la modernidad, tal como ésta se entendía entonces, eran incompatibles con el pluralismo confesional.

De hecho esta Paz consagró el principio de la intolerancia y del absolutismo religioso: «cuius regio eius religio» (sólo era posible confesar la religión del territorio). La fórmula histórica no aparece en los textos de la Paz por más que siempre se haya asimilado a estas negociaciones. Al parecer, y según las investigaciones de los eruditos alema-

nes, este principio contra las disidencias no se materializó quizá hasta códigos canónicos de 1612. Ahora bien, en el transcurso de la elaboración de la Paz de Augsburgo se manejó, una y otra vez, el otro principio gemelo, más concreto: «Ubi unus dominus, ibi sit una religio» (donde hay un príncipe no cabe más que una sola religión). Al margen de estas disquisiciones, lo que importa es el ambiente. Y éste, por 1555, no era otro que el de admitir, como premisa indiscutible, la imposición de la fe por el poder político, fuese católico o luterano. Lo contrario sería una debilidad inconcebible.

No fue, en cambio, ninguna minucia el problema suscitado por los principados eclesiásticos. Como se ha visto, en aquel mosaico de Estados del Imperio eran frecuentes los arzobispados, obispados, monasterios (masculinos y femeninos) con poder no sólo religioso sino también económico y político sobre los territorios, las ciudades, las aldeas, las tierras y los habitantes bajo su jurisdicción. Los más ricos y poderosos eran los del espacio renano, llamado «la ruta clerical», las ciudades episcopales de los tres obispos electores (Maguncia, Colonia, Tréveris). Pero no lo eran menos los francones (como por ejemplo Würzburg) o los austriacos como Salzburg, con delegados en la Dieta. Se tenía la experiencia, positiva para los luteranos, lamentable para los católicos, de lo que había supuesto la conversión del Gran Maestre de la Orden Teutónica en Prusia y del peligro conjurado ante las veleidades reformadoras del arzobispo de Colonia. Para evitar alteraciones y transferencias, el rey Fernando logró introducir la célebre «reserva»: a estos príncipes espirituales no se les negó el derecho a convertirse al luteranismo pero sólo a título individual: se desligó a sus súbditos de la obligación de aceptar su confesión y a ellos a renunciar a su dignidad, a su jurisdicción, a sus bienes y posesiones. Los cabildos, de producirse esa circunstancia, tendrían que elegir un sucesor de la fe antigua. Los Estados luteranos no quisieron obligarse a esta cláusula, admitida a pesar de todo, pero a condición de que en los principados eclesiásticos se permitiera a los señores, a las ciudades, a las parroquias luteranas el ejercicio libre de su confesión. Esto no acabó de cumplirse pero, a pesar de que en el norte alemán se secularizasen algunos obispados, algo debió influir para que los obispos católicos procedieran con cautela.

La tolerancia propiamente dicha sólo se garantizó para las ciudades libres e imperiales, es decir, para las dependientes de oligarquías municipales, no de príncipes territoriales, donde se vivía la tensión biconfesional. Allí una y otra religión debían respetarse, y nadie sería inquietado en el tranquilo y libre ejercicio de su confesión, de sus costumbres, de sus ritos y ceremonias, en la propiedad y uso de sus bienes. Con frecuencia se incumplió, por unos y otros, esta regulación precoz de convivencia pluriconfesional pero, a pesar de todo, en bastantes ciuda-

des de mayoría católica pudieron mantenerse, a veces con zozobra, comunidades evangélicas, y en otras, con mayoría luterana, pasados los primeros entusiasmos iconoclastas, subsistieron, también con algún que otro sobresalto, monasterios, cabildos, parroquias católicos.

Esta paz religiosa (y política) de 1555 consagró y fijó la división alemana aunque lo hiciese con todas las fragilidades imaginables en aquel ambiente. El mapa confesional (norte luterano, sur católico) no se alteraría sustancialmente. El luteranismo, ya en su segunda fase, se vio reconocido legalmente, y ello influyó en su tranquilidad, en el disfrute de su posesión y, por lo mismo, en su carencia de espíritu misionero y expansivo explicable por la territorialización de sus Iglesias, regionales en el mejor de los casos y sometidas a la fragmentación de los principados y de las ciudades, con príncipes y magistrados actuantes, si no como obispos, sí con poderes episcopales en sus Estados.

La contrarreforma católica inminente no actuaría tanto en territorios decididamente luteranos cuanto en otros ámbitos y, más aún, en la toma de conciencia, en el afianzamiento de los católicos. Indirectamente la paz –duradera hasta la Guerra de Treinta años (1618)– profundizó la ignorancia mutua y los rechazos de ambas confesiones. La penetración de Trento haría lo demás, ya no sólo en Alemania, fortaleciendo religiosidades dispares, intolerancias, y culturas divergentes, la una fundada en la palabra y la lectura, la otra en sacramentos, en manifestaciones externas, en el analfabetismo mayoritario.

Carlos V que había confiado a la conciencia de su hermano la negociación de las concesiones, tuvo que autorizar la promulgación de la división religiosa que él había intentado evitar por todos los medios. Precisamente entre 1555 y 1556, como reconocimiento del otro fracaso, el político, repartió el patrimonio que no había legado ya y abdicó de la idea y de la realidad de un imperio unido al menos en una persona. Con sus gestos escenográficos y su retiro en Yuste desvinculó los dominios de la monarquía española de los del Imperio pero no pudo evitar la identificación de los reinos españoles con la causa de la ortodoxia católica.

# 7.
# La reforma agresiva de Zwinglio

Lutero fue el fermento de las otras reformas protestantes, que no fueron sino variantes de su teología y de sus actitudes. Aunque no todos los reformadores reconociesen esta paternidad; aunque alguno de ellos, incluso, se empeñase en acentuar las diferencias y en negar dependencias, lo cierto es que su hallazgo de la justificación por la fe, el recurso a la Sagrada Escritura como norma y fuente única de revelación y de autoridad, y, sobre todo, la ruptura con el papado, mirado éste como iglesia anticristiana, fueron posiciones roturadoras con las que se encontraron los demás padres de las reformas, que no tuvieron que enfrentarse con la lucha por clarificar estas premisas fundamentales ni con procesos dolorosos y ajetreados con Roma.

A pesar de esta paternidad, incuestionable, y a veces en paralelismo con el luteranismo alemán y nórdico, se fueron ensayando otros modelos de reforma, por lo general más urbana, más humanista y radical en cuanto que los principios teológicos tenían que reflejarse en la reformación de la sociedad, en la Iglesia, en el Estado.

Es lo que aconteció en los cantones suizos, en Alsacia, después en Ginebra. El fondo luterano se enriqueció con matices, no sólo accidentales, provenientes, en buena parte, de Zwinglio, fracasado en su proyecto político, no tanto –pese a tópicos repetidos– en la fuerza y presencia posterior de su pensamiento y de sus iniciativas.

## 7.1. Ambiente de reforma en Suiza

Las condiciones sociales, económicas, culturales y políticas de los cantones suizos eran propicias para el fermento de la Reforma. Los cantones campesinos, de los valles relativamente superpoblados, no estaban tan aislados como suele afirmarse. El oficio del que vivían sectores considerables de su población era el de mercenarios, alquilables por el reclutador y pagador más poderoso, ya fuese el rey de Francia, el papa o la necesitada infantería del Imperio o del monarca español. El lugar de encuentros bélicos en la lucha por la hegemonía, Italia, fue testigo en sus muchas guerras de la importancia decisiva de aquella infantería cuasiprofesional y especializada de los suizos en la suerte de las batallas. La movilidad de tantos suizos entrañaba contac-

**Fig. 7.1.** Célebre grabado, «El molino de Dios» (1521), divulgado por Suiza. Erasmo recoge la harina del Evangelio y Lutero la convierte en pan (libros) que esparce a despecho del papa, de los obispos, del clero romanos.

tos, comunicación de ideas, adhesiones y rechazos que afectaban fundamentalmente a las inquietudes religiosas.

En los otros cantones había penetrado el humanismo en los sectores dirigentes, en los clérigos numerosos. Alguna de sus ciudades, incluso, se había convertido en símbolo de los nuevos saberes, en centro de irradiación activo. El más significativo, no el único, era Basilea. En la ciudad se editarán obras de Lutero hábil y comercialmente distribuidas los escritos de Erasmo. El impresor Froben será el más respetado e influyente. El propio Erasmo pasará allí, con algunos sobresaltos, sus últimos tiempos hasta su muerte (26 de julio de 1535), con todo lo que suponía entonces alojar al príncipe indiscutido de los humanistas, la personalidad más venerada, aceptada y autorizada en toda Europa a pesar de sus diferencias con Lutero. De hecho, las reformas suizas mantendrán siempre cierto talante erasmista, moderno, en contraste con las más arcaicas alemanas y escandinavas.

La situación geográfica había hecho de los cantones un cruce obligado de caminos. Las ferias de algunas de sus ciudades no podían competir ya con las de Lyon o con otras de España, de los Países Bajos, pero personas, correos, ejércitos, mercaderes, predicadores, viajeros, tenían que pasar por allí en uno u otro sentido. El dominio de algunas de estas vías de comunicación se convirtieron en objetivos estratégicos, indispensables como eran para el Imperio, para Francia, para las rutas de conexión de los dominios de la corona española. Como quiera que las ideas reformistas y el proselitismo se transmitiesen oralmente y por escrito, Suiza vino a ser punto privilegiado de contacto y de intercambio.

La organización eclesiástica era también singular. Los obispos (salvo el de Basilea y el abad de Saint-Gall) lo eran más de jurisdicción que de dominio, es decir, no eran señores territoriales de sus diócesis, de las ciudades y su tierra. Quiere esto decir que el poder, en todas sus realidades, era más secular y lo ejercían las élites y las oligarquías respectivas y que amplias zonas, incluso bastantes centros urbanos, no sabían lo que era la presencia de sus jerarcas espirituales, ausentes y lejanos. Por este motivo, en el dinamismo reformador suizo pocas veces el obispo tendrá protagonismo efectivo, y su resistencia, cuando la hubo, no supuso ningún obstáculo difícil de superar.

El clero subordinado, más el urbano, participará en las preocupaciones reformadoras y, tanto el de las ciudades como el del campo, será objetivo de la animosidad anticlerical generalizada: se los miraba como agentes fiscales, como detractores de diezmos, con un estilo de vida que no siempre correspondía al que se pensaba había sido el evangélico.

Oligarquías, clérigos y laicos sintonizaban con cierto sentido nacio-

nalista que se había ido acentuando con los siglos. Los suizos, vasallos feudales del emperador, tuvieron que librar batallas constantes por lograr la soberanía práctica (la teórica no contaba ya para nada) del Imperio, de las ambiciones borgoñonas de Carlos el Temerario, de Saboya e Italia. Su personalidad política se había ido formando a base de las armas, de las negociaciones, y tuvo que afianzarse en una sensibilidad común bien alimentada por cronistas y por leyendas medievales, nacionalistas y xenófobas —en el siglo XIV contra los Habsburgo, en el XV contra Borgoña—, algunas tan populares como la de Guillermo Tell. Como efecto de necesidades de defensa y de supervivencia nació la confederación de cantones en un proceso que maduró en tiempo de la Reforma pero que provenía del siglo XIII.

El «Estado»: singular, con pervivencias feudales y signos de modernidad al mismo tiempo, en el siglo XVI estaba formado por los trece cantones clásicos: cinco rurales (los primitivos Schwyz —que daría nombre a la confederación—, Uri, Unterwald, a los que más tarde se unirían Glaris y Appenzel) y ocho urbanos (Zoug, Lucerna, Zurich, Berna, Friburgo, Soleure, Basilea y Schaffhouse). Alguna de las ciudades, como Berna y Zurich, sobre todo la primera, siempre expansionista, dominaban sobre amplios territorios dependientes del ámbito urbano, lo que les confería cierta superioridad sobre el resto de los confederados, prevenidos contra tales hegemonías. Existían, además, otros territorios aliados, sin plenitud de derechos en la confederación, entre ellos Ginebra, adherida en 1526, los grisones, Mulhouse, Neuchatel, enclaves importantes de la Reforma. Y otros, en fin, sometidos a uno o varios cantones.

La impresión que se recibe ante esta situación es la de un Estado federal, con amplias autonomías internas para cada uno de los confederados, y con mecanismos comunes, como las Dietas, para regular la política y los compromisos internacionales y la diplomacia, el reclutamiento de mercenarios, las cargas fiscales, la administración de los territorios sometidos. Internamente, cada uno de los cantones es gobernado por oligarquías urbanas en las ciudades, por terratenientes bien dotados en los rurales, a través de asambleas y Consejos, en los que los militares se han ido imponiendo. No hay nobleza en aquella Confederación Helvética pero hay patricios, clanes familiares, auténticas élites de poder, lo que basta para alejar la imagen de una realidad democrática, imposible entonces. Estas élites protagonizarán encuentros, a veces violentos, como podrá constatarse en Ginebra a la hora de la Reforma, más comprensible si se tiene en cuenta la situación política y social de los cantones.

En la penetración y en el fracaso del protestantismo pesarán de forma decisiva las actitudes adoptadas frente al modelo de Zurich y Zwinglio.

## 7.2. Zwinglio católico

Uldrych Zwinglio no ha tenido excesiva fortuna historiográfica en ámbitos ajenos a los especialistas suizos. Oscurecido por el atractivo de Lutero y por la trascendencia de Calvino, su empeño quedó reducido a algo local, al cantón de Zurich, y efímero dado lo prematuro de su muerte trágica y que su teología fue absorbida por el calvinismo posterior. Sin embargo, el modelo de su reforma fue imitado por otros reformadores de primer orden y los principios subversivos de su teología sirvieron de fermento a movimientos radicales, más inspirados, como los campesinos y los anabaptistas, en Zwinglio que en Lutero.

Nació en 1484 al noreste de Suiza, en una ladea de montaña (Wildhaus), feudo de Saint-Gall. Fue, por tanto, de la misma generación de Lutero. Pertenecía a una familia campesina acomodada, y en su infancia siguió los pasos habituales en tantos niños de su condición social orientándose hacia la carrera eclesiástica, animado por su tío, otro cura que se encargó de iniciarle en los estudios clericales cuando el niño tenía seis o siete años y en una época en que no existían aún los seminarios. El tío clérigo se encargó de llevarlo a Berna para los estudios de latinidad en la escuela del conocido humanista Wölflin y, después, a Basilea. Su enseñanza universitaria, muy escolástica, se desarrolló en Viena y en Basilea. Apenas graduado en Artes, obtuvo –parece que también por influjos del tío– el curato de Glaris. Con la prebenda ya asegurada se ordenó sacerdote a los veintitrés años sin haber cursado Teología, a tenor de los comportamientos del tiempo. No obstante –y ello no era tan habitual ya– Zwinglio se entusiasmó por la otra formación, la humanista, imposible de adquirir en la arcaica Universidad de Basilea.

Tuvo significado especial su estancia en Glaris (1506-1516), ciudad –por calificarla de alguna manera– de unos 1.300 habitantes, cuya juventud vivía de la guerra, en este caso del mercenariato al servicio del papa. Su oficio consistió, por ello, en el acompañamiento de la feligresía en sus desplazamientos militares, en los que actuaba como capellán, como celador y animador de sus tropas en la batallas «pontificias». Como predicador de campaña estará presente y activo en las más célebres batallas de las guerras de Italia (Novara y Marignano). Por eso, cuando Zwinglio intente imponer su Evangelio por la guerra no lo hará de forma improvisada: había aprendido durante su primer ministerio sacerdotal mucho del «arte» bélico.

Pero hasta que ese momento llegase, el futuro reformador pasaría por otras experiencias. Después del desastre de Marignano (1515), y ante la pérdida de tantas vidas jóvenes de Glaris en el campo de batalla, el entusiasmo del cura se volcó en la predicación del pacifismo y de la neutralidad de los suizos. Sus ovejas, sin otro pasto que el del oficio de

las armas, no estaban muy de acuerdo con el empeño de su pastor, que tuvo que acogerse a otro ambiente más propicio para sus ideas y para su afán humanista.

Su destino fue Einsiedeln (1516-1518), también con unos 1.500 habitantes, pero bien conocida en la región por contar con uno de los centros más activos de peregrinaciones en su famoso santuario. Pudo observar las riadas de peregrinos ansiosos de indulgencias, incluso se opuso a la predicación de la indulgencia concedida a Suiza por aquellas fechas. La confluencia de motivos y de tiempos ha hecho pensar en la similitud de sus actitudes con las de Lutero. No obstante, la imagen de un Zwinglio airado contra las supersticiosas peregrinaciones de Einsiedeln o contra el comisario indulgenciario Samson es una creación de la hagiografía apologética.

Justamente en 1517 realizaba su viaje más largo para lucrarse de tantas rentas espirituales como se ganaban en el riquísimo centro en reliquias de Aquisgrán, y si en 1518 se oponía a la campaña de Samson, lo hacía por defender los intereses del obispo de Constanza, opuesto a su vez por cuestiones jurisdiccionales. No se detecta aún síntoma alguno de ruptura con las autoridades eclesiásticas ni con Roma, de donde recibía puntualmente su pensión.

Esto no quiere decir que Zwinglio no se hallase en trance de evolución, ahora de la mano de Erasmo, el de los *Adagios* y el *Enquiridion* críticos. Fue la reflexión sobre el Nuevo Testamento, editado por el mismo Erasmo, el vehículo que le fue conduciendo al modelo de la Iglesia evangélica, primitiva, despojada de tradiciones humanas, de mediaciones, de jerarquías y de ritos posteriores.

Sobre este erasmismo evangélico se va perfilando el ideal reformador, que se preocupa tanto de la salvación individual cuanto de una reforma más radical y en la que se comprometan la moral social, la política suiza, además de las estructuras sacerdotales, jerárquicas y sacramentales.

### 7.3. Crisis y rupturas

El término de esta evolución, que abocaría a la ruptura, se produjo en Zurich, a cuya colegiata fue destinado como predicador principal. Tenía una población considerable, 6.000 habitantes, y su púlpito era una plataforma más sonora que los anteriores, rurales a fin de cuentas. Ser predicador y deán de la colegiata equivalía a ser hombre público, con poderes de hecho y posibilidades de influencia extraordinaria en la opinión pública, dominada por los predicadores.

Se ha querido dramatizar la crisis de Zwinglio relacionándola con la

impresión que le produjera el ataque de peste –del que no se libró– en 1519, expresada en la hermosa *Canción de la peste* que compuso en aquella circunstancia y en la que entonaba el todopoder divino y el contraste de la miseria humana. La realidad histórica habla de cambios más lentos, de influjos recibidos del clima reformador que encontró en Zurich, de los ecos e influencias de Lutero. Los detonantes que le condujeron al radicalismo de la ruptura se fueron acumulando hasta abocar a la franca confrontación con las jerarquías y con las costumbres católicas.

En 1521 renunció a la antigua pensión que se le libraba desde Roma. Al año siguiente protagonizó dos gestos que la oportuna publicidad se encargó de presentar como decisivos. El notable impresor zuriqués Froschauer había desafiado la norma tradicional organizando una comida de salchichas en plena cuaresma, con el consiguiente escándalo de los unos y regocijo de los otros. Zwinglio defendió paladinamente la transgresión de un invento humano como el de la abstinencia cuaresmal con su escrito *Sobre la elección y el libre uso de los alimentos.*

Después llegó el ataque al celibato eclesiástico: se casó con una viuda y encabezó la súplica al obispo de Constanza (su superior) que firmaron once clérigos más reclamando la libertad del matrimonio para los sacerdotes. La esperada negativa del jerarca provocó otro escrito de más consistencia, *Apologeticus Archeteles («primera y última palabra»)*, estableciendo ya a la Sagrada Escritura como única referencia de fe y norma de comportamientos.

## 7.4. Zurich se reforma

Zwinglio no actuaba solo. En Zurich se había desencadenado ya el movimiento reformador. Como el obispo respondió con el silencio cómodo a las solicitudes de un sínodo (concilio provincial, del obispado), el Consejo de la ciudad, previamente ganado a la causa reformista, se atribuyó la capacidad de decisión. Con ello las oligarquías urbanas conquistaban el ambicionado espacio del poder eclesiástico y la jurisdicción religiosa. El instrumento público, legalizador, para tales transferencias siguió el modelo bien conocido y escolástico en su forma de la disputa teológica, convocada siempre por la instancia que creía asegurada la victoria de antemano. El debate (29 de enero de 1523), con una masa de seiscientos participantes, se desarrolló en torno a las 67 tesis que Zwingliuo redactó apresuradamente para esta ocasión decisiva, en la que no se tuvo que medir con contrincantes de nota. La disputa fue desautorizada por el obispo de Constanza pero el magistrado de la ciudad adoptó la reforma propuesta por Zwinglio.

Conforme a los mecanismos desencadenados habitualmente por la adscripción a la nueva fe, también en Zurich las impaciencias condujeron a la iconoclastia violenta que despojó a las iglesias de la ciudad de recuerdos de la antigua fe desnudándolas de las imágenes. Se suprimieron las procesiones, los sacramentos (el bautismo y la cena no eran más que meros símbolos), las velas. Se silenciaron las campanas, se destruyeron los órganos y hasta se desterraron los cánticos de una liturgia que –en caso excepcional en todas las reformas– no supo conciliar la música con la palabra de Dios. También, en un proceso de dos años, la misa romana se fue acomodando a las exigencias de la nueva Cena, sin valor sacrificial y en alemán (1525). Fue la liturgia más adusta de los primeros reformadores. La palabra oscurecía a todo lo demás.

El programa de Zwinglio no se limitó a estas expresiones. La suya fue una reforma social y política también.

La dimensión social, a tenor de los dos grandes problemas del tiempo, se centró en la atención a los pobres –numerosos como en todos los sitios– y a la enseñanza. La pobreza se afrontó con los bienes secularizados de monasterios e instituciones tradicionales de caridad como eran las cofradías. La enseñanza se financió con las rentas y beneficios de la colegiata. Precisamente en ella se estableció una de las creaciones más fecundas de Zurich reformado: la escuela denominada «Prophezei». Agrupadora de teólogos, humanistas y especialistas en Sagrada Escritura (entre ellos el sabio Pellikan), su tarea docente se dedicó a la formación bíblica de los jóvenes. El trabajo en equipo dio a luz, además de comentarios a los libros bíblicos, la primera traducción de la Biblia al alemán, en 1529. La de Lutero, como es sabido, tardaría algunos años más en completarse.

Por su parte, Zwinglio fue dotando a su Iglesia de obras, casi siempre ocasionales, sencillas, acerca de la liturgia renovada, aptas para la catequesis, tales como su catecismo *Breve instrucción cristiana* (1523), o más profundas, para los letrados, como el tratado contra los aborrecidos anabaptistas, o con su libro significativo *Comentario sobre la verdadera religión* (1525), síntesis de sus posiciones doctrinales.

## 7.5. Teología, teocracia y cesaropapismo

Del conjunto de escritos y decisiones puede deducirse la teología y el talante social de la reforma de Zwinglio. Con formación y convicciones humanistas, con la Sagrada Escritura como principio único de fe y de moral, su antropología no puede conciliarse con la predestinación rigurosa que no dejaba márgenes a la libertad. Esta misma contradicción aflora en la cuestión eucarística, que desató las pasiones de los

primeros reformadores hasta extremos difícilmente comprensibles para nuestras mentalidades.

Lutero no escatimó insultos, ni, incluso, odios hacia Zwinglio por este motivo, sobre todo tras el fracaso de las conversaciones de Marburgo (1529). Estas pusieron muy en claro las posiciones irreconciliables entre el alemán, aferrado a las palabras neotestamentarias, creyente incondicional en la presencia real y física del cuerpo y el pan al mismo tiempo (consustanciación), y entre el suizo, más racionalista y, por tanto, incapacitado para aceptar presencias reales de Cristo en lo que no trascendía del valor simbólico de la comunión. No era sino una de tantas consecuencias de la forma especial de entender la Sagrada Escritura: Lutero se ataba más a la letra; Zwinglio dejaba amplios márgenes al espíritu, a la inspiración e interpretación personal.

No creemos conveniente insistir más en lo que pueden considerarse sutilezas, aunque fuesen tan vivamente sentidas y discutidas en aquellos tiempos que no acababan de desvincularse de la rechazada mentalidad escolástica, capaz de todo por defender, no sólo dialécticamente, lo que se creía la verdad. Tiene más importancia, para nuestro objetivo, aludir al modelo de Iglesia en el que Zwinglio pensaba y que sólo en parte logró realizar.

Como todos los reformadores, al partir de su enfrentamiento con la Iglesia institucionalizada, en principio soñó con otra, invisible, sin estructuras, sin más referencias de unidad que la de la fe en Cristo ni con otras normas que no fuesen las bíblicas. Pero en un segundo momento, muy inmediato, espoleado por los radicalismos espiritualistas y por la segunda heterodoxia del anabaptismo que se apoyaba en su autoridad, llegó a la conclusión de que tal Iglesia invisible externamente no tenía más remedio que realizarse en la local y viviente y organizada.

Sin las estructuras católicas, el funcionamiento de la Iglesia local de Zurich condujo a lo que era de esperar: a una especie de cesaropapismo. La autoridad civil, como hemos visto, no estaba dispuesta a dejarse escapar el área, decisiva, del poder religioso. Aunque se estableciese el organismo rector del Consejo Secreto, integrado por miembros del gobierno urbano y por predicadores, y aunque durante la vida de Zwinglio él fuese el auténtico profeta y mentor, con todos los síntomas de teocracia real, en cuanto desapareció el reformador, Bullinger —su sucesor— experimentaría los inconvenientes de la injerencia civil institucionalizada.

Mientras tanto, el reformador profeta y los magistrados, a la par, se encargaron de encauzar la vida eclesial y urbana, que también iban al unísono. Lo hicieron optando por las vías del rigor y por medio de instrumentos que, con otros nombres, se reproducirán en Ginebra y que tendrán demasiados parecidos con el aparato de la Inquisición, muy a

tono con el ambiente de general intolerancia. En Zurich fue el «Tribunal matrimonial» el encargado de acomodar las vidas de los ciudadanos a la «Biblia». A pesar de su denominación y de sus funciones originales centradas en la vigilancia de las legalidades y conflictos matrimoniales, pronto se agrandó su jurisdicción al control de las ideas, de todas las manifestaciones de la vida y de la convivencia, hasta llegar a detalles y expresiones nimios que no cuadrasen con la disciplina puritana que se instauró en el cantón.

## 7.6. Una reforma expansiva

Zwinglio, de todas formas, no tuvo tiempo para organizar su Iglesia. Estaba más preocupado por extender la reforma que por su funcionamiento interno. Su proyecto, por otra parte, no puede entenderse sin tener en cuenta la dimensión política de su idea del Evangelio y las circunstancias de los cantones confederados.

**Fig. 7.2.** Zwinglio (Grabado de 1539).

Siempre anheló el reformador ganar Suiza entera a su causa, convencido como estaba de ser la causa del Evangelio y de Dios. De hecho, en algunos cantones esta idea estaba a punto de convertirse en realidad. Pero, en su entusiasmo, no supo medir las capacidades de resistencia de la antigua fe: resistencias populares ante el despojo de expresiones cordiales de su religiosidad; intereses de las otras oligarquías, las de los cantones rurales, católicos, temerosos también ante el expansionismo de la cercana ciudad de Zurich. De esta suerte, en 1524 los cantones interiores (Uri, Schwyz, Unterwald, Zoug, Lucerna), juntamente con Friburgo y Soleure, y contando con los apoyos exteriores de la católica Austria, constituyeron una asociación para defender la antigua fe y, a ser posible, exterminar la reformada.

Ello equivalía a erosionar la federación tan larga y costosamente construida desde la Edad Media. Pero en aquellos tiempos el factor religioso se imponía sobre todo lo demás. En este caso la asociación tendía al aislamiento de Zurich. Por eso, Zwinglio, que poco antes había

insistido en la solución pacífica del conflicto confesional, comenzó de nuevo a soñar en acciones militares, en alianzas «nacionales» e internacionales, en estrategias y tácticas de posibles batallas, explicitado todo en su escrito *Plan para una campaña militar* (1525).

Por de pronto, no se llegó a la guerra civil entre los suizos. Todo se intentó encauzar por la solución ya clásica de la disputa pública, en este caso por la mantenida aprovechando la Dieta federal (especie de parlamento de todos los cantones confederados) de Baden (Argovia) en 1526.

Fue otra disputa solemnísima, en la que por los reformados se batieron Ecolamapadio (reformador de Basilea), Haller (Berna), y por los católicos nada menos que los más sutiles polemistas, ya conocidos en estas lides, los alemanes Eck y el satírico y temido Murner. Allí estaban representados, ahora sí, los cuatro obispados con jurisdicción sobre Suiza (Basilea, Coira, Constanza, Lausana). Durante cuatro semanas se esgrimieron argumentos y habilidades dialécticas por unos y por otros. Eck supo tocar la fibra tan sensible de las diferencias internas de los reformados en la trascendental cuestión eucarística. La victoria de los católicos, previsible por haber sido ellos los convocantes, logró la excomunión de Zwinglio, pero se frustró en parte al no conseguir la pretensión de excluir a Zurich de la Confederación. No es posible soslayar la comparación con lo acontecido cuatro años antes en Worms, con Lutero proscrito pero amparado por la protección de su duque, al igual que Zwinglio lo estaría por su ciudad.

En consecuencia, a partir de 1526 la reforma se afianzó ya definitivamente en lo que sería el bloque protestante. Con Zurich y con Berna (cantón éste el más poderosos, rico y decisivo de todo el área francófona) se alinearon Constanza, Basilea, Schaffhouse, y los aliados Vienne, Saint-Gall y Mülhouse. La Confederación reproducía las tensiones de las ligas católicas y luteranas de Alemania, aunque, por el momento, mediaciones prudentes, como la de Glaris, evitasen la guerra inminente. Se propuso respetar la libertad de conciencia. Pero la propuesta, anacrónica por avanzada, no podía satisfacer a nadie, mucho menos a Zwinglio, ilusionado como estaba con un Estado suizo evangélico y en coalición con los otros protestantes. Esperaba, incluso, ganar al rey de Francia, al que dedicó su obra postrera *Exposición concisa y clara de la fe cristiana* en 1531.

La confrontación se hizo inevitable. A la hora de la verdad Zwinglio no pudo contar con las ayudas humanas, económicas, logísticas y de propaganda esperadas de los aliados. La batalla decisiva de Kappel (11 de octubre de 1531) fue un completo desastre desde el punto de vista militar: el ejército de los cantones católicos no tuvo gran dificultad en masacrar al de Zurich, enardecido por el profeta pero desorganizado y sorprendido. Murieron muchos zuriqueses, entre ellos Zwinglio como

un combatiente más. Su cadáver, al ser reconocido, sería descuartizado y quemado conforme a las prácticas penales contra los herejes. Lutero lanzó invectivas crueles al enterarse de la muerte de quien anatematizó como «asesino». La verdad es que los otros reformadores no estaban de acuerdo con la extensión del Evangelio por medios bélicos.

Tras la derrota se impuso el realismo, aunque fuera a costa de la división confesional de la Confederación. Sobre el sentido nacional primó el religioso, y después de Kappel se trazó la frontera, perdurable con algún que otro matiz hasta el siglo XVIII, entre una Suiza católica y otra reformada, construidas ambas sobre la intolerancia, es decir, con la obligación para los ciudadanos de aceptar la confesión oficial impuesta por las oligarquías rectoras o de emigrar, puesto que el principio de «cuius regio eius religio», que tardaría en formularse, se practicaba de hecho antes del reconocimiento público en la Paz de Augsburgo (1555).

En conclusión, Zwinglio no pudo completar su reforma. Legó vacíos clamorosos, tensiones internas y divergencias doctrinales que su sucesor, Bullinger, con prudencia reconocida, lograría moderar. Pudo, éste, aclarar los límites del poder civil y del religioso; acogió en Zurich a exiliados confesionales; consiguió aunar las principales ciudades suizas –juntamente con Estrasburgo– en la *Primera confesión de fe Helvética* (1536). Hasta en las convicciones eucarísticas lograría acuerdos trascendentales y acercamientos a Calvino (en el Consenso Tigurino, 1540). Con su *Segunda confesión Helvética* (1560), el zwinglianismo, muy moderado ya con el tiempo, se establecería fuera de los cantones y asomaría, con cierta timidez, en Centroeuropa, en Francia, en Escocia y, de forma más estable, en el Palatinado renano.

# 8.
# Calvino y el calvinismo

La obra de la primera generación de reformadores nació y se desarrolló al amparo del poder civil y subordinada a él, indudablemente el más beneficiado. La reacción católica, intereses políticos omnipresentes, la misma esencia del luteranismo y el bloqueo que, como hemos visto, se impuso al zwinglianismo, hubieran reducido la reforma protestante a espacios alemanes, escandinavos y a enclaves centroeuropeos. Faltaba el dinamismo misionero y proselitista capaz de penetrar en otras tierras a despecho, cuando fuere preciso, del poder político, y faltaba una Iglesia consistente, perfectamente estructurada, que pudiera presentarse como el contramodelo consumado de la que todos consideraban y llamaban del Anticristo, de la de Roma. Esta novedad necesaria, desde los planteamientos teológicos hasta las actitudes colectivas, estaba reservada a la segunda generación. Más concretamente, a Calvino y a los calvinismos operantes en Europa, presentes en las colonias dependientes de los países que adoptaron esta confesión y acogedoras de disidentes de las respectivas metrópolis.

## 8.1. Formación del reformador

Jean Cauvin (que latinizó, conforme a los usos cultos, su apellido por el de Calvino) nació en Noyon (en 1509). Los biógrafos (o, mejor dicho, hagiógrafos) tradicionales se sumergen en reflexiones predestinacionistas sobre dos coincidencias: haber sido originario de la región francesa de Picardía, con no se sabe cuántas peculiaridades premonitorias,

y el haber tenido un padre, además de notable en la ciudad, con cargos rentables en la administración del obispado, con el que acabó rompiendo. Lo histórico es que, gracias a la prestancia y a los ingresos del progenitor, su segundo hijo, tonsurado (es decir, clérigo) desde niño, pudo disfrutar de las rentas derivadas de beneficios eclesiásticos que le aseguraban el porvenir y una educación de auténtico privilegiado y plenamente humanista.

Puede decirse que frecuentó los mejores colegios, entre ellos (pero como externo) el celebérrimo y tradicionalista de Montaigu en París, donde realizó estudios de latín y retórica, del arte de la disputa que tan bien le vendría en su vida de reformador. Por entonces, sin embargo, la carrera más prometedora era la de Leyes, necesitadas como andaban las burocracias civil y eclesiástica de conocedores, además del buen latín, de las prácticas administrativas.

En Derecho se licenció en la Facultad más afamada de Francia en esta carrera, la de Orléans, no sin acudir a cursos especializados en Bourges, y alternando la discencia filológica en el Colegio Real de París, avanzadilla humanista contra el bastión de resistencia a toda innovación que era la Sorbona. Su profunda formación literaria se percibirá en los escritos decisivos, modelo de lenguaje bien utilizado (su primera obra, *Comentario al libro De Clementia de Séneca*, 1532, le prestigió pronto entre los humanistas); la jurídica será buen soporte para la organización de la Iglesia de Ginebra cuando llegue su hora. Obsérvese que, sin embargo, no cursó en ninguna Facultad de Teología.

## 8.2. La conversión y el exilio

Años más tarde, Calvino (tan parco en noticias personales en comparación con la generosidad autobiográfica de Lutero) aludirá indirectamente a su súbita conversión a la Palabra (a la Reforma). Ya se sabe (por lo acontecido con Lutero y con Zwinglio) que estos espectaculares caminos de Damasco fueron un estereotipo, una especie de género literario, para escenografiar procesos más lentos y normales. El camino de Calvino se explica, sin necesidad de tales recursos, durante los años de formación, acompañados de contactos con círculos evangélicos franceses, con las posiciones de Erasmo, con maestros luteranos. Existía un ambiente de reforma en Francia alentado por la reacción ante la represión cruenta que sufrieron algunos de los predicadores del Evangelio de Lutero.

Su compromiso decidido se vio espoleado por dos acontecimientos que le empujaron a la clandestinidad. El nuevo Rector de la Universidad de París, el médico Nicolás Cop, en su discurso-sermón de apertura de

curso (día de Todos los Santos, 1533) sobrepasó los límites del evangelismo más o menos tolerado, para lanzarse por la proclamación luterana de la justificación por la fe. No parece –al contrario de lo que se decía– que Calvino fuese el redactor de la arenga, pero debió inspirarla. De hecho corrió la misma suerte que el amigo, y hubo de salir de París para eludir la persecución oficial. Al año siguiente renunció a sus beneficios clericales procedentes de la catedral de Noyon, y durante los sosiegos de su ajetreo errabundo redactó la *Psychopannychia* (escrito antianabaptista para probar que las almas sobreviven a su salida de los cuerpos).

Al año siguiente se produjo el otro episodio, más clamoroso. Luteranos (o radicales, porque las invectivas eran más zwinglianas que luteranas), durante la noche del 17 de octubre clavaron en París, en Amboise, incluso en las cámaras regias (lo que indica la penetración de la Reforma en círculos cortesanos), carteles subversivos contra la misa y contra otros dogmas fundamentales del catolicismo. Esto era ya cuestión de Estado, y como tal se tomó por Francisco I. Por lo mismo se desató la represión, acompañada de ejecuciones «ejemplares». Calvino, sospechoso, pudo escapar de Francia e instalarse en la reformada Basilea, acogedora, con el ambiente cultural y humanista ya conocido. Allí redactó, en poco menos de un año, la obra con la que se le identificaría y destinada a influir decisivamente en la segunda Reforma, la *Institución de la religión cristiana*, en latín, y aparecida en el otoño de 1536.

La *Institución*, en esta su primera edición, se ofrecía en un volumen de bolsillo, apto para la circulación clandestina. Inspirado en los libros de reforma de Lutero, con matices (escasos) zwinglianos, era el producto del dolor por los «mártires» franceses, acusados oficialmente de enemigos del orden social, político, religioso, cuando (dice) no eran sino fieles seguidores del Evangelio.

El libro sería revisado y aumentado sin cesar, y lo que originariamente nació como catecismo claro, con seis capítulos, en su edición de 1559 se había trocado en auténtico y voluminoso tratado teológico de ochenta capítulos. No tardó en ser traducido al francés (Ginebra, 1541) en un estilo que lo ha convertido en clásico del idioma, con la pieza ejemplar de la dedicatoria al «engañado» rey Francisco I. La obra era una exposición sistemática, clara y vibrante de la fe reformada.

Desde 1536, y gracias a la fama propiciada por la Institución, el joven Calvino comenzó a ser considerado como personalidad autorizada e influyente en todos los ambientes reformados.

Y como tal autoridad comenzó a ser solicitado durante meses errantes por Ferrara (hogar de reformadores exiliados), de nuevo por Basilea, después de que acudiera a Noyon para liquidar asuntos y pertenencias familiares. Proyectaba establecerse en Estrasburgo, con el sabio refor-

mador Buzer, y entregarse a la dedicación intelectual. La guerra entre el rey francés y el emperador Carlos V, y los peligros de los campos de batalla por las cercanías del camino, le obligaron a un rodeo por Ginebra. Allí estaba el reformador Guillermo Farel, francés como él, que con exhortaciones y amenazas tremendas, tan radicales y extremistas como él era, forzó a Calvino a quedarse en la ciudad que había pensado como una etapa de paso.

## 8.3. Calvino y Ginebra

Cuando Calvino llega a Ginebra (1536), la ciudad se encuentra en momentos de exacerbación política y religiosa a la vez. Económicamente no era la ciudad ferial tan activa del siglo anterior y apenas si sobrepasaba los 11.000 habitantes dedicados a la artesanía y al comercio menos ambicioso que antes. Pero acababa de conquistar la independencia política gracias a los apoyos militares de la poderosa Berna, que venció definitivamente las apetencias del duque de Saboya sobre la ciudad, teóricamente episcopal, más desvinculada de un obispo demasiado ligado a los intereses saboyanos y no tan preocupado de los problemas religiosos.

Pocos meses antes de asomar Calvino por allí, las autoridades civiles, tras la obligada disputa pública, habían decretado que los ginebrinos, adoctrinados por Farel, se ajustasen a la nueva fe. No se registraron mayores resistencias: el obispo-príncipe, que prácticamente no había hecho acto de presencia en Ginebra, había abandonado la diócesis desde su nombramiento y prefería residir en el Franco Condado. Buena parte del clero secular se hallaba también ausente aunque disfrutase de los beneficios catedralicios y parroquiales de la ciudad. Los católicos –que no desaparecieron– se verían empujados a la clandestinidad, de la cual no podrían salir hasta el siglo XIX. Los reformados se apoderaron de las iglesias, el Consejo de los Doscientos (integrado por los jefes de las familias principales) decidió suprimir la misa romana, el clero residente tuvo que abandonar la ciudad, los frailes y las monjas fueron expulsados de sus conventos y secularizados los bienes eclesiásticos.

Política y religión –dónde no en aquel entonces– iban de la mano. Dadas las circunstancias y las efervescencias patrióticas, los «héroes» de la independencia, apoyados por el clan de los Perrin (los «perrinistas»), lograron el control urbano y establecieron el modelo de Berna: el poder civil (desde el Consejo) no estaba dispuesto a despojarse del formidable poder religioso ni a subordinar su autoridad a la creciente de los reformadores, extranjeros franceses a fin de cuentas como eran Guillermo Farel y Juan Calvino. El forcejeo se centró en torno al signifi-

cativo instrumento de la excomunión, de la exclusión de la Cena (eucaristía), contra los considerados indignos e impenitentes.

Como se juntaron la impaciencia de Farel y la no menos impaciente juventud de Calvino por afianzar la reforma de creencias y costumbres, el descontento saltó cuando (1537) se quisieron aplicar los cuatro «Artículos» reguladores y cuando se intentó forzar por parte de los reformadores la «Confesión», es decir, la obligación del juramento personal de adhesión a la nueva fe solicitado de casa en casa, proclamado por barrios en acto público. El magistrado y buena parte de la población rechazaban el nuevo estilo de rigor y las injerencias en parcelas de poder que juzgaban suyas. Los predicadores aprovecharon la pascua de 1536 para provocar a las autoridades, y, en consecuencia, tanto Farel como Calvino tuvieron que escapar de Ginebra, el primero hacia la más receptiva Mülhouse, el segundo hacia Estrasburgo reclamado por Buzer.

La estancia de tres años en la ciudad alsaciana fue fecunda. Halló cierta tranquilidad personal. Se casó con la viuda Idelette de Bure. Fue acogido como ciudadano (integrado en el gremio de curtidores), actuó como pastor de la numerosa colonia de inmigrados franceses y como profesor de Biblia en la Escuela Superior. Asistió a importantes coloquios en el Imperio. Maduró su sistema teológico, pues tuvo tiempo para pulir, aumentar, reeditar su obra decisiva de la «Institución», para escribir los *Comentarios sobre la Carta a los Romanos,* el texto predilecto de la Reforma, y, al margen de otras piezas ocasionales, para redactar su *Tratado sobre la santa cena,* con la posición media entre el realismo de Lutero y el simbolismo de Zwinglio y que acabará imponiéndose en consensos posteriores. Su universo teológico, forjado ahora, no sería sino muy levemente modulado en aspectos secundarios después.

Esta teología, medieval y moderna a la vez, no puede reducirse a los dos capítulos manualísticos de la mencionada, tantas veces, Eucaristía y de la predestinación terrible. Bajo todo ello opera el concepto previo de las relaciones Dios-hombre. Un Dios, que, cual monarca absoluto, ejerce su señorío ilimitado y sin resquicios sobre el hombre, al que no le queda más opción que el compromiso por la gloria y la honra de su señor. La predestinación rígida e inapelable no es sino una consecuencia de este dominio absoluto, que, no obstante, ofrece signos suficientes de predilección (de salvación). Signos que, a despecho de teorías muy posteriores y sociológicas, no guardan relación ninguna con el espíritu del capitalismo moderno, con el éxito en los negocios terrenos, sino que se materializan en el hecho de pertenecer a la Iglesia (calvinista).

La Iglesia de Estrasburgo, estable y dinámica, le prestó también el modelo que, llevado a las últimas consecuencias, implantaría no tardando en Ginebra. Ha cambiado ya su idea –tan propia del emigrante y de la clandestinidad– de Iglesia como comunidad de fe sólo, inorgánica,

por la otra de Iglesia, además de visible, vivida en comunidad local, organizada conforme a las exigencias inviolables de la Palabra, e individual y colectivamente orientada –obligada– al honor de Dios. La organización vigorosa eclesial, en contraste con las imprevisiones de Lutero y los vacíos de Zwinglio, será la aportación fundamental y permanente de Calvino. Durante la «Contrarreforma», no será Wittenberg, sino Ginebra, la referencia ideal contrapuesta a Roma.

## 8.4. Ginebra, ciudad-Iglesia

El ideal de la nueva Jerusalén, de la bibliocracia (término que expresa mejor la realidad en este caso que el de teocracia) en que se convirtió Ginebra, pudo realizarse gracias a que el Consejo de la república cambió de timón cuando accedieron al poder los partidarios del programa de Calvino, insistentemente solicitado y que, por lo mismo, pudo imponer condiciones para su retorno (1541). Las autoridades (y todos los ginebrinos) no tuvieron más remedio que aceptar la estructura ministerial observada en Estrasburgo y regulada (y modificada) en las *Ordenanzas eclesiásticas de la Iglesia de Ginebra*, presentadas como la norma inexorable de una Iglesia y de unas vidas acomodadas en todo a lo que se presentó como exigencias de la Sagrada Escritura. El régimen se vertebró en torno a los cuatro ministerios axiales.

Los *Pastores* (o ministros), rígidamente seleccionados por los magistrados civiles del Consejo (hasta las calidades de la voz se fiscalizaban), tiene como función principal la de la predicación y administración de los dos sacramentos (bautismo y cena). Son la base de la Iglesia calvinista, y en la práctica su actuación irá mucho más allá, al intervenir en su forma colegiada con los *Ancianos*, laicos, éstos, en asuntos dogmáticos y de disciplina. La asistencia social, en su doble vertiente de atención a los pobres y a los enfermos del Hospital General, llevada antes por instituciones suprimidas y desamortizadas, se encargó, como en la Iglesia primitiva, a los *Diáconos*. Más difícil de justificar por la Escritura sagrada resultó el otro ministerio, el de la enseñanza vital, confiada a los *Doctores*. Sin embargo, fue ésta una dedicación decisiva y fecunda, dada la importancia que entrañaba la instrucción infantil, la formación de los futuros pastores y administradores de la ciudad-Iglesia, la preparación para interpretar autorizadamente la Escritura Sagrada. No había lugar para el analfabetismo. La escuela para la enseñanza primaria (obligatoria), el Colegio para la superior, fueron el fermento fundamental de la nueva Iglesia ginebrina, el resorte más poderoso de prestigio y atracción para la Europa reformada. Cuando escuela y colegio se

reúnan en la Academia, y esté dominada por los «franceses» adictos, será una de las vías más eficaces de intervención del reformador.

Sobre los ministerios estaba Calvino, que no pertenecía a ninguno de ellos propiamente. Que, incluso, fue extranjero legal en Ginebra hasta que, ya casi al final de su vida, le fue concedido el derecho de ciudadanía. Pero era el profeta, función tanto más poderosa cuanto que no estaba institucionalizada y se cifraba en el carisma personal del reformador. Por eso, su presencia y su influjo se perciben por todas partes: a través de síndicos partidarios en el gobierno, a través de la «Venerable Compañía de Pastores», de la enseñanza escrita o predicada. Y, hay que insistir en ello, a través del instrumento formidable y regulador de la vida de los ginebrinos: el *Consistorio.*

Integrado éste por delegados del gobierno (Ancianos) y por los pastores, la finalidad de este supraministerio fue la de asegurar la

**Fig. 8.1.** Calvino en su estudio. Grabado holandés del siglo XVIII. La estancia es imaginada.

ortodoxia y la disciplina, es decir «el buen ejemplo» requerido en una Iglesia regida por la Palabra del Antiguo y del Nuevo Testamento y orientada a la mayor gloria de Dios, incompatible ésta con el desorden personal o colectivo.

A la hora de analizar y de interpretar este aparato de represión se ha hablado hasta de modelos platónicos. No es preciso ir tan lejos. Zwinglio intentó establecer algo parecido en Zurich. La realidad es más sencilla: en aquellas sociedades sacralizadas e intolerantes se disponía del pasado y del presente de la Inquisición. Y esto fue lo que se implantó en Ginebra con otro nombre, con los mismos procederes, con las mismas penas, pero invadiendo no sólo el ámbito de las heterodoxias, dichas o escritas, sino también el otro, el de la moral, que a la Inquisición (al menos a la moderna española) no parecía inquietarla tanto.

Con el ideal religioso del dominio absoluto divino, con instrumentos de esta estirpe, con la identificación de honra divina y adustez, Ginebra se transfiguró en la ciudad-Iglesia del rigor y del talante «reformado» inconfundible y contrastante con el católico, con el luterano o con el anglicano. El fundamentalismo se aplicó desde el nacer y se detectaba hasta en la antroponimia: el signo de percepción y de identidad personal no podía reproducir nombres papistas de los santos; hubo edictos reguladores, y Ginebra, a partir de 1550, como dice su actual historiador, «se pobló de Abraham, Daniel, Isaac, David, Samuel, de Sara, Judith, María, Susana y Raquel».

El rigor se inculcó a los niños, con horarios llenísimos en el colegio, en la parroquias, en casa, y sin apenas tiempo para el recreo (el juego, incluso el infantil, se consideraba como algo maldito). Todo estaba copado por catequesis, por servicios religiosos, por sermones mañaneros y vespertinos de tres horas (el rector del Colegio, Teodoro Beza, recriminaba al padre de un escolar: «mucho me temo que vuestro hijo pueda llegar a ser algo de provecho, pues, a pesar de mis instancias, no parece estar dispuesto a trabajar más de catorce horas diarias»). Se vigilaba estrechamente a los jóvenes, sin oportunidad para la diversión proscrita, para el baile, para el gozo, para la fiesta, la bebida o cantos que no fueran los de los salmos. Se desterró todo lo que no sonase a palabra de Dios y recordase la blasfemia papista o la «superstición» de la religiosidad popular. Se controló la lectura, cómo no, que no podía ser profana: el *Amadís* fue sometido a una especie de proceso inquisitorial y condenado en algo así como en auto público de fe, del que, naturalmente, salió para la hoguera.

## 8.5. Represión de los disidentes: Miguel Servet

No cabían disconformidades que erosionaran la solidez dogmática ni la dureza disciplinar. Lo que no quiere decir que no hubiera disconformes con aquel estilo de vida. De hecho Calvino tuvo que esgrimir todos sus resortes para acallar a la oposición, a los antiguos «perrinistas» (llamados ahora «libertinos»). Lo logró gracias a su dominio sobre el Consejo urbano, a algunas ejecuciones y a contar con la mayoría de los índicos identificados con él y con sus «franceses».

DE HAERE
TICIS, AN SINT PERSEQVEN-
di, & omnino quomodo ſit cum eis agendum, Do-
ctorum uirorum tum ueterum, tum recen-
tiorum ſententiæ.

Liber hoc tam turbulento tempore perne-
ceſſarius, & cùm omnibus, tum potiſſimum
principibus & magiſtratibus utiliſſimus, ad
diſcendum, quod nam ſit eorum in re tam
controuerſa, tamque periculoſa,
officium.

Quæ nam hic contineantur, proxima pa-
gella monſtrabit.

Is qui ſecundum carnem natus erat, perſe-
quebatur eum qui natus erat ſecun-
dum ſpiritum. Gal. 4.

**Fig. 8.2.** Arriba: Miguel Servet, víctima de la intolerancia ginebrina (Grabado de C. Van Sichem). Abajo: Célebre escrito de Sebastián Castellion sobre los herejes y su tratamiento por los poderes. Es uno de los excepcionales precedentes de la tolerancia. Apareció con motivo de la ejecución de Servet.

Tampoco admitió componendas la ciudad (es decir, el reformador y sus pastores) con veleidades o desviaciones dogmáticas llegadas de fuera. Lo experimentaron en sus personas los anabaptistas y hombres prestigiosos de la Reforma que tuvieron que escapar de Ginebra ante el acoso de Calvino, poseído de su misión profética y de su infalibilidad. Es lo que aconteció con Jerónimo Bolsec, humanista y ex-carmelita, incapaz de admitir la predestinación doble (a la salvación o a la condenación sin más remedio) que convertiría a Dios en autor responsable, en última instancia, del pecado de los condenados. Más conocido era Sebastián Castellión, pionero de la tolerancia, que osó cuestionar la inspiración del Cantar de los Cantares, y que se libró de peor suerte gracias a su alejamiento de Ginebra. No pudo escapar de la trampa ginebrina, que se tendió él mismo, el genial e ingenuo Miguel Servet (1511-1553).

El suyo fue uno de los casos más clamorosos y mejor conocidos hoy, gracias al interés que despierta este aragonés (Calvino, que no debía andar muy informado de tales pormenores

geográficos, le hace «un español portugués») entre los historiadores y gracias a la reciente edición de su obra enciclopédica *Restitución del cristianismo* por Ángel Alcalá. Las invectivas lanzadas contra él por la apologética calvinista o por Menéndez Pelayo van cediendo paso a la convicción cada vez más fundada de su formación humanista, de su racionalismo precoz. Estuvo en contacto con los centros más prestigiosos de entonces (desde París hasta Basilea). Fue un médico excepcional que lo mismo escribía (en latín, como era obligado) sobre jarabes, que descubría la circulación pulmonar y, en ella, la presencia del espíritu de Dios. Si la medicina le ayudaba a vivir en su peregrinar, su vocación fue la teología. Y su perdición, puesto que su originalidad le condujo a escribir contra la Trinidad, luego a favor del anabaptismo, y esto último, para católicos y protestantes de cualquier confesión, era intolerable.

Su vida, desde que en 1531 editó su primer tratado teológico, plagado de «herejías» inadmisibles en las ortodoxias, fue un continuo huir amparado en el seudónimo de Miguel de Villanueva y un constante disimulo de sus creencias profundas (este disimular forzado en ambientes hostiles se denomina «nicodemismo»). La Inquisición española no tardó en condenarle «in absentia». La del obispo francés de Vienne, una vez descubierta la personalidad de quien fuera su médico, le hubiera condenado en presencia y a muerte de no haber escapado a tiempo una vez más.

No tuvo otra ocurrencia que refugiarse en Ginebra, quizá esperanzado en la acogida benévola del reformador, con el que se había carteado. Detenido mientras oía devotamente un sermón de Calvino, fue encarcelado y sometido al inevitable proceso inquisitorial como hereje notorio que era. La suya se convirtió en una causa de los cantones, como era de prever. Servet (que suplicó un suplicio menos vergonzoso –ser decapitado, como parece que deseaba Calvino–) murió en la hoguera en el Campo de Champel (27 de octubre de 1553), con aprobación –a veces entusiasta– del resto de los reformadores y con el escándalo humano de muy pocos, entre ellos el del mencionado Sebastián Castellion, quien, con este motivo, escribió su célebre tratado sobre la tolerancia con los herejes y una réplica al duro libelo en que Calvino justificaba con dureza lo hecho con Servet. En esta réplica Castellion, desde la más acogedora Basilea, estampaba frases antológicas para la historia de la tolerancia en aquel ambiente de intolerantes y con palabras insólitas para entonces: «Matar a un hombre no es defender una doctrina; es matar a un hombre. Los ginebrinos, al matar a Servet, no han defendido una doctrina: han matado a un hombre».

La ejecución de Servet sirvió en Ginebra para afianzar más aún la obra de Calvino y su propio poder, que por entonces había entrado en crisis. Fueron acallados –algunos con la muerte– los «libertinos» disconformes. Síndicos civiles y pastores espirituales se identificaron más estre-

chamente, en reconocimiento de la supremacía del poder religioso. Las élites recibían formación selecta en la Escuela Superior; el común, en el hogar, en la parroquia, en el Colegio, hasta que de éste y de aquélla (la Escuela) se formó la institución de la Academia (especie de Universidad). La base urbana se vio dominada por el entusiasmo calvinista de los inmigrantes franceses. Calvino, con su capacidad formidable de trabajo, dedicó sus últimos años a fortalecer la transformación de la ciudad en reino de Dios incuestionable, a inmovilizar inquietudes internas, a contestar en escritos incontables las herejías de fuera, a alentar gérmenes de su confesión en otras tierras. Cuando murió (27 de mayo de 1564), agotado por el trabajo y las enfermedades que siempre le acosaron, su obra sería consumada por el sucesor, Teodoro Beza, del que se ha dicho que era más calvinista que el propio Calvino.

## 8.6. Las razones del éxito calvinista

El calvinismo, a pesar de ser un modelo que sólo podía realizarse en toda su pureza en una república de las características de Ginebra, era sustancialmente expansivo y militante. La realidad respondió al ideal, y en esta realidad influyeron factores múltiples llenos de eficacia, entre los que hay que tener en cuenta, y en primer término, la personalidad del reformador, relacionado con todos los personajes interesados en la reforma. La correspondencia nutridísima (se conservan unas 6.000 cartas) sirvió para atizar y mantener vivo el fuego en todos los hogares en los que prendió o pudo prender el calvinismo.

Más decisivo aún, si cabe, fue el servicio prestado por la imprenta, al igual que ocurriera con Lutero y el luteranismo. La industria logró sus mejores momentos en la ciudad, con más posibilidades iniciales que la alejada Wittenberg, gracias a las ediciones de la *Institución cristiana*, del demandado *Catecismo en forma de ABC*, de los *Salterios*. Es decir, gracias a los escritos mayores para los cultos, a los menores para el común, que se vio apoyado por la música.

Pero la música salmódica de textos bíblicos, con finalidad exclusivamente litúrgica y catequética. Hoy se valora el poder de captación y de penetración que ejercieron colecciones como las de *Algunos salmos y cánticos* (1539), *Ordenación de oraciones y cánticos eclesiásticos* (1542), para las que contó con la colaboración del singular poeta Marot, quien, ya con Beza, pudo ofrecer la traducción definitiva del Salterio ginebrino (1564). Le Roy Ladurie ha podido constatar cómo el hermoso salmo melodiado «Levanta el corazón, abre los oídos» fue el mejor pregonero y el «slogan» evangelizador entre los artesanos calvinistas de Languedoc. Y, aunque sea saltar del tiempo prefijado, hay que recor-

dar cómo en el siglo siguiente estos salmos fueron una de las armas sicológicas y confesionales de los ejércitos de Gustavo Adolfo de Suecia, de las huestes puritanas y enardecidas de Oliverio Crommwell.

A estos agentes hay que añadir otro de no menor eficacia. Uno de ellos, el atractivo del mito de Ginebra. Fuera de su tierra se la soñaba como la ciudad santa en la que iban a la par la fe con sus expresiones palpables. Como la «Nueva Jerusalén», «el retrato de la vida eterna», la describía ilusionado Occhino, otro «protestante» peregrino, que tuvo que escapar de aquel cielo en los días de Calvino.

No es extraño, por tanto, que a Calvino y a Ginebra recurriesen en busca de orientación los interesados en la Reforma. La Academia superior se transformaría en la auténtica Universidad de los reformados atraídos por el mito. Besnard ha sabido acentuar esta capacidad de inducción y de expansión con palabras y referencias que nos evitarán insistir en la proyección ginebrina por diversos lugares europeos: «En cada uno de los estudiantes lejanos que pasa por la Academia palpita la esperanza de un nuevo Estado reformado. Utenhove partirá para Flandes y Londres; Knox y Goddeman para Inglaterra y Escocia; Oleviano para el Palatinado; los hermanos Encinas para la muy católica España; Marnix de Sainte-Aldegonde a los Países Bajos; Belesgesi hacia Hungría y Lismanin hacia Polonia, por no aludir a todos los proscritos por María Tudor y a los incontables hermanos que recorren Francia y la acercan a Ginebra como a su polo espiritual».

Ginebra, en efecto, aumentó su población de forma perceptible por la inmigración, fundamentalmente de franceses. Por lo demás, no hubo mutaciones notables en otros ámbitos de su actividad. Siguió con sus mismas dedicaciones y, por el momento, aunque se valoraran todas las profesiones, no se perciben síntomas especiales del así llamado espíritu del capitalismo inicial. Más bien todo lo contrario, a despecho de las teorías sociológicas (que no históricas) de toda una escuela postweberiana. Calvino mismo moderaba las posibles especulaciones frenando la «usura», los intereses de los préstamos y anatematizando (como se hacía desde la normativa escolástica, desde Wittenberg) los abusos de los comerciantes, y más aún si eran comerciantes-banqueros. En Ginebra –dónde no– todo se subordinaba a lo religioso. Poco después de morir Calvino, Teodoro Beza tronaba contra la pretensión de algunos mercaderes para elevar el precio del dinero; lo hacía apoyándose en lo nefasto de enriquecer a la ciudad, puesto que las riquezas –decía– «acarrearán necesariamente el lujo, la mundanidad, la afición al placer y abusos infinitos, tan nocivos todos a una república que cifra su reputación en lo ordenado de sus costumbres. De acceder a ello –remataba– todos dirán que en Ginebra todo el mundo es banquero, lo cual es algo tan odioso».

**Fig. 8.3.** Teodoro de Beza (1519-1605), sucesor de Calvino en Ginebra y continuador de su ideal de rigor.

Con lo antedicho no se intenta ni insinuar que la expansión del calvinismo no estuviese del todo desvinculada de fuerzas económicas. De hecho se afianzó en lugares bien comunicados, en plazas comerciales. Pero también se presentará, y tempranamente, en sectores de la Europa Central escasamente conectada con ese «espíritu» capitalista y mucho con estructuras feudales. El calvinismo, puede decirse sin dogmatismos, en Ginebra y en su expansión foránea, no creó condiciones económicas; se acomodó a ellas. Su oferta más poderosa se basó, al menos en aquellos momentos primeros, en saciar los anhelos de lo que Léonard denomina –con cierta exageración– un nuevo tipo humano y una civilización, también nueva, cuyo embrujo ya había despertado en el atractivo del rigor por el rigor mucho antes de la Reforma, y cuya personificación protestante sería el comportamiento «calvinista», «ginebrino» o «puritano», con la «espiritualidad dura y poco sentimental, más nutrida del Antiguo Testamento que de los Evangelios, menos solícita por el amor cristiano que por la grandeza y el honor de Dios».

## 8.7. Los calvinismos europeos

Por lo que se refiere a los lugares donde se asentó el calvinismo, hay que reconocer que coinciden con los políticamente agitados. El reino del Dios absoluto sobre la república de Ginebra, por imperativos de la Palabra, de la fe, se convirtió en fermento antimonárquico y antiabsolutista fuera de allí. Por eso el calvinismo primitivo se presenta allá donde el poder real es frágil, o cuestionado, o inexistente: en Lituania, en la Pequeña Polonia, en Hungría, refugios de disidencias amparadas por las ambiciones feudales y a costa del poder monárquico que depende de ellas; en el Palatinado Alto, en reductos de Bohemia. Pero donde se afianzó de forma más definitiva y menos episódica, y desde donde se proyectó hacia las colonias extraeuropeas, fue en los Países Bajos, en Francia, en Escocia, una vez que fracasó el intento de introducirse en el «cisma» anglicano.

### *8.7.1. Francia*

En Francia se daban las condiciones previas favorables para su implantación. Desde sus balbuceos, el Humanismo cristiano se había decidido por el Evangelio, traducido, comentado y vivido puesto que se trataba no sólo de retornos a tiempos más o menos clásicos sino de realizar proyectos reformadores de la vida y de la Iglesia. Buen representante de este estilo nuevo fue Jacques Lefèvre d'Étaples (1450-1537), animador del círculo de Meaux, sospechoso de luteranismo.

Desde 1520 circulan por Francia los libros de Lutero hábilmente distribuidos por imprentas alemanas y suizas. La represión consiguiente contra ideas y personas no tardó en llegar. La Sorbona se apresuró, ya en 1521, a condenar las tesis luteranas, redactó un temprano índice de libros prohibidos, y los Parlamentos anduvieron prontos para aplicar las leyes condenatorias contra la «herejía» que llevaron a la muerte a numerosos «mártires».

La política religiosa de Francisco I (1515-1547), una política dual, al mismo tiempo que alentaba y ayudaba y financiaba al luteranismo alemán, esgrimía todos los mecanismos a su alcance (que eran muchos) para ahogar los brotes heterodoxos en Francia, como se ha podido ver en la reacción cruenta que provocaron los desafiantes pasquines de 1534. Enrique II, su sucesor (1547-1559), fue aún más intransigente, y creó un tribunal especial, que no se denominó Inquisición sino «Cámara Ardiente», encargada –y cumplió con fervor el encargo– de enviar a la hoguera a los disidentes de la fe oficial.

El acoso no frenó la simpatía y los compromisos con la fe nueva. Al contrario, actuó como fermento de adhesiones. Al principio se trató de un movimiento desorganizado y espontáneo: se reunían luteranos de primera hora, evangelistas, zwinglianos, calvinistas recientes, en asambleas clandestinas, sin referencias dogmáticas ni disciplinares pero coincidentes en su rechazo al papismo y en su postura contra la represión. Los libros de Calvino (Institución, Ordenanzas, sus Catecismos), en francés, regalaron una dogmática y una disciplina unificadoras: el movimiento no tardaría en disponer de estructuras suficientes para transformar los grupos y asambleas en Iglesias, todavía en la clandestinidad, pero dotadas de pastores formados en Ginebra, animadas por el propio Calvino y por su sucesor Beza (también francés).

Los núcleos, calvinistas ya, proliferaron en París, sobre todo en las regiones alejadas del centro del poder: en Normandía, Guyena, Languedoc, en Provenza, en el Delfinado, en Béarn, en el hogar más activo siempre de la Rochela, mejor comunicado y, por tanto, más permeable a las nuevas ideas, que prefieren, al principio, las ciudades pero que irán sintonizando después también con el campesinado puesto que a

pesar de ciertas generalizaciones, por la religión calvinista se entusiasmaron aristócratas de París, mercaderes de ciudades de ferias, señores del campo, campesinos de Languedoc, intelectuales, clérigos regulares y seculares descontentos y mujeres, muchas mujeres.

Los grupos, las Iglesias locales, se organizaron. Fue precisamente 1559, cuando el rey Enrique II estuvo en paz con España y se podía centrar más en la represión, la fecha en la que las comunidades calvinistas, en gesto desafiante e indicador de su fortaleza, se reunieron en asamblea nacional. Fue aquél un sínodo histórico y fundador del calvinismo francés. Las Iglesias reunidas establecieron su identidad con la *Confesión de fe de las iglesias reformadas de Francia* («Confesión de la Rochela») y la regulación de los comportamientos con la *Disciplina eclesiástica*. Nació así, oficialmente, el calvinismo nacional de Francia, compuesto por numerosas Iglesias de base, independientes entre sí, sin ninguna hegemónica. Las Iglesias locales se reunirían anualmente en sínodo provincial, integrado por los pastores y ancianos delegados de cada una de ellas, y cada dos años en sínodo nacional. Era, por tanto, el suyo un régimen descentralizado, congregacionalista y sinodal.

Los avatares dinásticos de Francia en la segunda mitad del siglo, las regencias y minorías de edad sucesivas y prolongadas, la debilidad, en suma, de la monarquía, aunó a los calvinistas franceses en partido político poderoso. Se los llamó hugonotes por su referencia ginebrina (en 1526 en Ginebra los nacionalistas adversarios de Saboya se aliaron, formando el grupo de los «juramentados» o «Eidgenossen», popularizado en «Eidgenots» = hugonotes). La confrontación, compleja en sus móviles, se vistió de ropajes confesionales, y los intereses nacionales e internacionales, las intolerancias, alimentaron las «guerras de religión» que ensangrentaron a Francia durante casi medio siglo XVI.

### *8.7.2. Escocia*

Circunstancias parecidas actuaron en la implantación del calvinismo en Escocia durante la regencia de María de Guisa y el ajetreado reinado de María Estuardo.

Preexistía allí una tradición crítica contra Roma, lejana; contra las jerarquías eclesiásticas, sin excesivas preocupaciones pastorales al parecer; contra los monasterios ricos en contraste con la pobreza general. Las noblezas feudales, arraigadas y fuertes, vieron también la ocasión propicia para incrementar su poder político y sus rentas al amparo de una reforma que equivalía al despojo y secularización de los bienes eclesiásticos transferibles en beneficio suyo y que cuestionaba el poder monárquico. El clero bajo, por lo general, carecía de formación adecua-

da. De hecho, apenas se registraron oposiciones a la nueva fe desde el sector de los párrocos. Además, y no debe olvidarse este factor, la reforma supo presentarse en este país pobre y cordialmente xenófobo como valladar contra injerencias extranjeras e invasiones francesas, identificadas éstas con la fe tradicional y papista.

Escocia, sobre todo, contó con un reformador cabal, Juan Knox (1505-1572), «de baja condición social», dirá de sí mismo, y ganado pronto a las ideas luteranas que habían penetrado en el reino. Activo en la Inglaterra de Eduardo VI, la reacción católica posterior le obligó a la emigración al continente, hasta que se instaló en Ginebra. No tardó en superar el luteranismo por el calvinismo más riguroso y agresivo. Ya en su patria, poseído de la verdad, respaldado en su ardiente palabra, que retumbaba por todo el país; en el soporte de panfletos y en las invectivas, predica en las casas y en las iglesias que lo admiten un nuevo reino de la Palabra de Dios, de la Biblia, incompatible con el papista, con sus ceremonias y supersticiones. Y un reino, además, incompatible con la monarquía, que es católica, que busca apoyos en Francia, en Roma, en España, y que no puede convivir con el otro y único monarca que es Dios. (Y nada se diga si los monarcas son las mujeres, como pasaba entonces en Escocia, en Inglaterra, en minorías de edad de Francia: contra esta estirpe de reyes femeninos había lanzado Knox su sonoro y misógino *Primer trompetazo contra el monstruoso gobierno de las mujeres*, 1558).

Ante tales razones políticas y teológicas saben a pintorescas las insinuaciones de algún historiador indigenista y empeñado en detectar raíces y retornos de las religiones célticas ancestrales.

No costó demasiado al profeta Knox y a sus predicadores conseguir que buena parte de la nobleza y del pueblo, ganados a sus ideas, se comprometiese con juramento en la empresa (Covenant, 1557). Se siguieron los automáticos furores iconoclastas y destructores de monasterios. La regente, María de Guisa, ante la amenaza religiosa y política, internacionaliza el conflicto, llama a Francia para la represión, pero la ayuda inglesa –no muy decidida– de Isabel I logra un acuerdo coincidente con la muerte de la regente. El entreacto de relevos, el azaroso gobierno de María Estuardo, dieron el tiempo necesario para la imposición fácil de la nueva fe por actos parlamentarios.

En 1560 el Parlamento aprueba sin mayores problemas la *Confesión Escocesa*. En tiempos sucesivos y cortos la confesión de fe se completará con la imprescindible ordenación del culto, de la liturgia, con el *Libro de la disciplina común*. Los *Salmos métricos*, en traducción rimada y ruda, sin la sensibilidad musical de los de Lutero o de Calvino, servirán para el canto de la fe por el pueblo.

En realidad no hay diferencias dogmáticas sustanciales en relación con Ginebra si no es el protagonismo que se otorga al Espíritu, es decir,

a la base, en la interpretación de la Biblia y en la disciplina. La originalidad radicó en la organización de la Iglesia escocesa, la más «democrática» de todas las reformadas. Son los fieles creyentes los que eligen a los ministros (a los pastores) y a los ancianos. Estos predominan y dirigen la vida parroquial, célula auténtica y vital, y de ahí la constitución *presbiteriana* sustantiva. De esta base, del Consistorio local, salen los representantes parroquiales para los sínodos provinciales y para la Asamblea general en una Iglesia que no es local sino nacional. El estilo de vida fue, también, el calvinista, pero llevado a extremos de rigor de los que se originarían ramificaciones posteriores puritanas y disidentes, abocadas a la clandestinidad o a la emigración.

### *8.7.3. Los Países Bajos*

Por fin, el calvinismo arraigó en los Países Bajos del Norte, bien preparados por las corrientes espirituales bajomedievales, por el Humanismo brioso, por la acogida pronta de las ideas de Lutero. Estas fueron absorbidas por el empuje de los predicadores calvinistas, conducidos por el reformador, formado en Ginebra, Guy de Bray (1522-1567). La burguesía activa, la apertura y el cosmopolitismo, supieron aprovechar los resentimientos alentados por la política católica de Felipe II, soberano teórico, y la represión y la guerra regalaron mártires numerosos.

La causa religiosa se identificó con la nacional que dio origen a la Iglesia reformada con su *Confesión belga* (1561), dependiente de la francesa de la Rochela y germen ideológico del futuro Estado de Holanda, desgajado de los Países Bajos del sur (Bélgica), fieles éstos a su antigua fe y, por el momento, al monarca español.

No tardarían en aparecer en este calvinismo diversas interpretaciones dogmáticas en torno a la libertad y a la predestinación, con implicaciones sociales, entre los rígidos («gomaristas», tradicionalistas) y los más comprensivos («arminianos», burgueses), que condujeron a tensiones violentas ya en el siglo XVII.

# 9.

# Del «Cisma» inglés al Anglicanismo

No acaba de desarraigarse la percepción de la llamada reforma inglesa –que en su arranque no fue tal reforma– como un producto de las veleidades de un monarca enamoradizo y lascivo, conforme al tópico acuñado por la historiografía y la apologética de signo católico. A estas alturas no es preciso ni advertir que estas visiones de la polémica y de la ficción poco tienen que ver con la realidad histórica.

Tampoco es del todo exacta la apreciación, más generalizada aún, que se empeña en ver el Anglicanismo, con su credo, con su liturgia, con su disciplina y, sobre todo, con la mentalidad peculiar que le especifica, como obra de Enrique VIII y como otra de las manifestaciones del protestantismo. Quizá sea demasiado simplificador y, por lo mismo, no del todo riguroso, pero puede resultar clarificante el afirmar que Enrique VIII fue más católico que luterano; mejor dicho, el rey inglés fue un católico convencido que rompió con Roma pero que no pudo simpatizar con posiciones protestantes. El Anglicanismo, propiamente dicho, fue una elaboración de Isabel I y, por tanto, obra del absolutismo, como lo fue el cisma de los otros absolutismos: el del rey y del papa.

Lo uno, el cisma (para Enrique VIII la cismática era Roma), y lo otro, el Anglicanismo, son perfectamente explicables desde la observación histórica.

## 9.1. Ambiente propicio para el cisma

Todos los factores en presencia que llevaron a la reforma protestante, como habían llevado y llevarían a la católica, se conjuntaron también en Inglaterra de Enrique VIII. El humanismo la miraba como predio predilecto. Contaba con mecenas como el cardenal-canciller Wolsey, con la protección del rey, el monarca más culto de su tiempo. Erasmo pasó largas temporadas en la isla, enseñó en Oxford y Cambridge. Luis Vives andaba por allí como preceptor de la casa real. John Colet y Thomas Moro, por citar sólo a los más señeros, encarnaron y avivaron este espíritu nuevo.

El clima religioso del Humanismo no intentaba sólo despojar a la religiosidad popular de tantas excrescencias como –según los humanistas– se habían ido acumulando. Su proyecto de reforma era –además de bastante contradictorio– más profundo. No podía sufrir la multitud incontable de mediaciones, de «supersticiones», que ocultaban el protagonismo de Jesucristo y del Evangelio. Desde este punto de partida estaban comprometiendo ya a las estructuras eclesiásticas, y el anticlericalismo fue una de sus consecuencias. Cuando, como en Inglaterra, la aversión coincidía con intereses de la nobleza, de la burguesía rural o «gentry», empeñada en incrementar su patrimonio y sus «cercados» productivos (por la lana de las ovejas), con los del monarca, exhausto en sus arcas, no debe extrañar que las exclaustraciones y desamortizaciones fueran un episodio normal y un acicate en el proceso de cisma o reforma.

En cuanto a la función del papa, las oscuridades de la eclesiología, como hemos visto, la desconfianza y lejanía eran, si cabe, más perceptibles en Inglaterra. Precisamente por 1516 Thomas Moro publicaba –con toda la fuerza del género utópico– el sueño de una Iglesia autónoma, sin pontífices, con pocos sacerdotes (y sacerdotisas) elegidos por el pueblo y tolerante. Siglo y medio antes, desde los círculos universitarios de Oxford, John Wyclef (1328-1384) había divulgado sus críticas radicales al sistema sacramental y establecía las tesis del derecho real y de una Iglesia nacional subordinada al soberano, no al papa. Los gérmenes de subversión social fueron asumidos por los «lolardos» (algunos profesores de la Universidad, muchos estudiantes, bastantes clérigos, pueblo sencillo). Como aquellos tiempos no estaban para herejías, los lolardos fueron duramente reprimidos. Y como por el siglo XIV no se contaba aún con la capacidad de la imprenta, las ideas de Wyclef apenas trascendieron por el momento, lo que no quiere decir que el rescoldo se apagase del todo.

En el duelo político –porque en esta ruptura operó más lo político que lo dogmático–, el monarca inglés podía esgrimir armas más poderosas que Roma. Desde el principio, lo que entonces podía verse como

opinión pública, el pueblo, estaba más identificado con el rey que con el papa. En esta identificación entre monarca e ingleses fue decisivo el recuerdo, no borrado aún en la memoria colectiva, de la guerra civil de las Dos Rosas (1455-1485), larguísima y destructora. La nueva dinastía de los Tudor, iniciada por Enrique VII, aprovechó el prestigio creciente de la realeza y el contraste con la anarquía anterior para afianzar el poder e imponer el absolutismo. Instituciones como el «Gran Consejo», organismo aristocrático asesor; la nueva «Cámara Estrellada», ejecutora obediente de la justicia y garante de la paz, se subordinaron a la voluntad real. El Parlamento, en sus dos cámaras, arbitrará, también con sumisión, el aparato legal que respalde las iniciativas del monarca. La reforma de Inglaterra se origina y se perfila, desde Enrique VIII hasta Isabel I, a golpe de leyes parlamentarias, pero siempre a tenor de la voluntad real y como consecuencia de un poder absoluto apenas contestado.

En efecto: a diferencia de lo acontecido con las reformas luterana, zwingliana, calvinista, decididas y protagonizadas por reformadores (teólogos o predicadores o ambas cosas a la vez), que logran comprometer en un segundo momento a los poderes políticos, en Inglaterra será este poder político (Rey con su Consejo y Parlamento) el que desencadene la ruptura con el pontificado. No se parte, por tanto, de divergencias dogmáticas profundas. Incluso éstas, cuando lleguen, lo harán de mano de los gobernantes, atentos a intereses y precisiones internas e internacionales. También la perspicacia política de Isabel estará muy presente cuando se determinen los contornos de lo que conocemos como Anglicanismo, cuya singularidad radica precisamente en una especie de indefinición doctrinal deliberada.

En sus orígenes, el Anglicanismo debe vincularse a este ambiente y a estos factores más que a influencias luteranas. Lo que no quiere decir que el luteranismo no hubiera hecho acto de presencia en algunos círculos como el de Cambridge, que convocaba en el cenáculo-posada del «Caballo Blanco» a personajes que resultarían decisivos en los primeros tiempos de las tensiones como Tyndale, Cranmer, Latimer, Coverdale, Ridley. Su actividad, no obstante, por 1525 era clandestina y reducida. Enrique VIII era un luchador, convencido y batallador, contra Lutero, como se ha podido contrastar en su respuesta a alguna de las obras más radicales del reformador de Wittenberg. De hecho, Enrique VIII no fue anticatólico y sí muy antiluterano a pesar de su breve temporada de vacilaciones provocadas por juegos de la política internacional o por previsiones dinásticas más que por convicciones dogmáticas.

## 9.2. Desencadenantes de la ruptura

En este contexto, no tan simple, hay que situar determinados episodios decisivos, que actuaron como desencadenantes de la ruptura con Roma. El más decisivo, no cabe duda, fue el proceso complicadísimo del divorcio del rey.

### *9.2.1 Matrimonios y razón de Estado*

Sería anacrónico considerar el divorcio en cuestión como efecto de desamor y de amores del monarca: esto equivale a trasladar al Renacimiento comportamientos que pertenecen a varios siglos después. El amor, lo que se dice el amor, ausente en los contratos matrimoniales, lo estaba aun más en los de las aristocracias y era impensable en las monarquías fuertes, o en vías de fortalecimiento cual la inglesa. En estos casos los matrimonios eran asuntos de Estado. Era la conveniencia política, la necesidad de sancionar acuerdos internacionales o pactos internos, o la garantía de expectativas hereditarias, el criterio que privaba en aquellos enlaces de monarcas, quienes, tampoco debe olvidarse, tenían sus monarquías, sus estados, como un bien patrimonial. Para satisfacer pasiones (cuando ello era preciso) disponían de otros medios y de otras mujeres al margen del matrimonio, como hicieron con la generosidad bien conocida (y por citar sólo algún caso) Fernando el católico o el emperador Carlos V. No cabía el escándalo ante los hijos naturales de los reyes en aquel ambiente y en unos pueblos que veían las relaciones extramatrimoniales como un signo de fortaleza de sus señores.

La aparente tozudez de Enrique VIII para conseguir el «divorcio» de su primera esposa, Catalina de Aragón (1485-1536), hija de los Reyes Católicos, se explicaría por razones de Estado, por la necesidad ineludible de asegurar la herencia del patrimonio recibido y evitar las consabidas guerras civiles, posibles particiones del reino, si no se contaba con un heredero incuestionable. El pasado no lejano, con la citada confrontación civil de las Dos Rosas, con el acceso, discutido, de Enrique VII (1485-1509) al trono, con conspiraciones de pretendientes y suplantadores, era una lección permanente que Enrique VIII y los ingleses habían aprendido bien.

Y Catalina de Aragón, agotada ya a las alturas de 1525, no era el instrumento adecuado para asegurar la pacífica transmisión de la herencia: de sus alumbramientos sólo había sobrevivido una hija, la princesa María. La tradición inglesa no garantizaba por entonces que una mujer pudiera subir al trono. Potencias de fuera, como Francia o España,

podían especular, como de hecho hicieron, con otros pretendientes y otras dinastías (la de los Tudor llegó al trono suplantando a las dos que desencadenaron la guerra, la de York y la de Lancaster). Los problemas previsibles no se solucionarían con la legitimación del hijo bastardo (Duque de Richmond) de Enrique VIII. Lo que había que legitimar era otro matrimonio con otra mujer más prometedora. Y como todo debía ser legal para ahorrar trágicas y posibles discusiones posteriores, no quedaba más remedio que el «divorcio», mejor dicho, la sanción de nulidad de la boda con Catalina. Para ello era preciso el recurso al papa.

### *9.2.2 Argumentos y miedos bíblicos*

No era nada nuevo ni extraordinario lo que solicitaba Enrique VIII (recientes estaban las anulaciones parecidas concedidas al rey francés por Alejandro VI, por ejemplo). Además, en el caso del rey inglés había argumentos especiales. Su boda, de segunda mano, con la viuda de su hermano mayor Arturo, muerto prematuramente, se había ajustado por presiones políticas del padre, Enrique VII, empeñado en no deteriorar la prometedora inteligencia hispanoinglesa y, también, en que el nada generoso Fernando el Católico se decidiese de una vez a pagar las porciones cuantiosas de la dote que no acababa de abonar. Catalina quedó en reserva para el otro hijo y heredero hasta que, tras las dispensas necesarias de afinidad por Julio II (1503), el matrimonio se pudo celebrar (1509). Siempre revoloteó en las argumentaciones posteriores la convicción de que una boda apoyada en dispensas pontificias podría anularse con otros actos legales del papa.

Pero había más, y es algo que no debe trivializarse si se encuadra en aquel ambiente rebosante de Humanismo, de racionalidad, pero al mismo tiempo de creencias extrañas, inundado de demonios, de flagelos y castigos de Dios por los pecados, de miedos omnipresentes. El gozne del proceso de nulidad se centraría en la ley viejotestamentaria del Levítico (20,21; 18,6 y 16): «Si alguien se casa con la mujer de su hermano, comete una impureza; *no tendrá hijos*». Poco importaba que el Deuteronomio (25,5-6) obligara con severidad al cuñado a casarse para que fructificara la viuda del hermano. Y es que Enrique VIII tenía y temía la evidencia de la maldición bíblica.

Observadores atentos del tálamo regio dan noticias fidedignas de abortos numerosos de la reina. Para comprobarlo, y, más que por pura erudición, para darnos cuenta hoy de la explicable obsesión monárquica de otros tiempos por asegurar la descendencia y entender sus miedos, sigamos el movimiento «demográfico» de aquel lecho privilegiado desde los siete meses del matrimonio. El 31 de enero de 1510 tiene una hija

muerta. El 1 de enero del año siguiente la reina da a luz, esta vez a un hijo, Enrique, que alienta las esperanzas reales, pero que muere antes de cumplir los dos meses. En septiembre de 1513 nace otro niño ya muerto. En junio de 1514 otro recién nacido que muere inmediatamente. El 18 de febrero de 1516 hay otro parto logrado, pero es una niña la nacida, la princesa María que sobrevivirá y reinará con el tiempo. Por fin, tras otros abortos, en julio de 1518 se anuncia un nuevo embarazo que acaba en otra criatura muerta.

Ante el real espectáculo, y dadas aquellas mentalidades, en la Corte se hablaba de repudios, se miraba a la francesa hija del Duque de Borbón como esposa más esperanzadora desde 1514. La misma reina, su confesor y observadores –muy atentos– españoles sugieren malos agüeros, juicios nada ocultos de Dios. Y unos y otros confirman la creciente impopularidad de la reina.

En aquel clima dominado por terrores, y en una sociedad sacralizada, no eran tan banales los escrúpulos de un rey que se siente pecaminoso y adúltero por cohabitar con la que fuera mujer de su hermano. Lo que no excluye, naturalmente, la presencia de motivaciones políticas, siempre en primer y último plano. Lo uno y lo otro se confunde y mezcla desde 1525, cuando Catalina, muy vieja con sus cuarenta años, evidencia la incapacidad para cumplir su función principal: la de parir hijos que asegurasen la herencia del reino sin sobresaltos. Enrique VIII, a sus treinta y cuatro años, se ve forzado a buscar otra solución, es decir, otra mujer, en una relación que tiene que llegar a ser legal para no dejar resquicios.

Así se inició un proceso que se creía llano pero que resultó pletórico de dificultades.

### *9.2.3. Un proceso matrimonial y sus muchas dificultades*

Una de las dificultades que complicó las previsiones fue la nada deleznable de la coyuntura internacional: el papa Clemente VII se hallaba a disposición de Carlos V tras el Saco de Roma, y el emperador no estaba inclinado a facilitar las cosas, ni más alianzas, santas ligas y similares contra sus intereses. No fue poco en estas circunstancias que Enrique VIII, por instigación de su canciller poderoso, el cardenal Thomas Wolsey, lograra sacar el proceso de la tutela del emperador, es decir de Roma, para ser sustanciado en Londres, donde todo se prometía fácil para el rey. Ya por entonces el enviado inglés andaba sugiriendo que la anulación o se lograba en Roma o se conseguía en casa, es decir, sin tantas consideraciones hacia el pontífice.

En Londres se desarrolló la primera fase de este proceso singular

desde mayo de 1529, una vez que el cardenal legado del papa, Campeggio, fracasó en sus intentos de que la reina se hiciese monja para allanar las cosas. Hubo argumentos en pro y en contra de la invalidez del matrimonio, interpretaciones enfrentadas de los textos bíblicos, discusiones acerca del poder del papa en aquella confrontación de altura indudable entre el abogado del rey, Gardiner, y el de la reina, el obispo de Rochester John Fisher, presidida por los representantes, ya conocidos, de Inglaterra (Wolsey) y del papa (Campeggio).

Tanto denuedo resultó inútil. Invocando las vacaciones obligadas de los tribunales de la Curia, del pontificado llegó la orden inexorable de interrumpir los trabajos en Londres, en un intento por aplazar las resoluciones y porque la causa se llevase a Roma. Ello equivalía a disolver el tribunal londinense y a confirmar el fracaso de la política prudente pero equivocada de Wolsey, cuyo poder comenzó a declinar por este motivo. Cayó en desgracia del rey, y el brillante cardenal, arrestado como traidor, moriría (29 noviembre 1530) proclamando su lealtad camino de la famosa Torre de Londres, que no tardaría en identificarse con el fatal destino de tantas víctimas como produjeron el cisma, las reformas y las contrarreformas inglesas.

La ruptura, no obstante, tardaría algún tiempo en producirse de forma abierta. Antes, el conflicto se internacionaliza más aún de lo que ya estaba. En aquel año de 1530, y en aquel tiempo de humanismo cosmopolita, el monarca inglés compromete a Universidades y a intelectuales en el problema. Los principales centros europeos del saber disputaron sobre el «divorcio» del rey inglés, y los dictámenes del singular plebiscito se ajustaron, también, a las posiciones de la política internacional: a favor de Enrique se pronunciaron las Universidades de Cambridge y Oxford, naturalmente; las italianas de Bolonia, Siena, Pavía, Padua; las Facultades más representativas de París, Orléans, Bourges, Toulouse en Francia. A favor de Catalina las que estaban dentro de la órbita de la monarquía española: Lovaina, Nápoles, Alcalá, Salamanca, entre otras. Por la validez del matrimonio que se intentaba anular escribió alguna carta hermosa e inútil Luis Vives y Francisco de Vitoria dictó lecciones profundas en Salamanca.

## 9.3. El «Cisma» inglés

La caída de Wolsey tuvo efectos decisivos: desaparecía un hombre fuerte y empeñado en no quebrar los hilos –que él sabía frágiles– de conexión entre Inglaterra y Roma. Los nuevos responsables, que nada debían al papado, no andarían ya con tantos miramientos en sus decisiones.

### *9.3.1. Nombres nuevos y medidas precismáticas*

Los nuevos responsables serán, además del fiel amigo del rey, Thomas Moro con su cancillería tan simbólica como inoperante en un asunto del que ni pudo ni se quiso aislar, Thomas Cromwell al frente de los negocios de Estado y Thomas Cranmer de los religiosos (no muy diferenciadas ambas áreas). El primero (Moro) es avezado. Los otros dos son recién ascendidos: un seglar, Cromwell, de origen oscuro, y un universitario como Cranmer, ambos fervientes defensores del poder ilimitado de un monarca al que deben todo y convencidos de la necesidad de romper con Roma. Tienen, más el primero de estos dos que el segundo, ideas protestantes.

A sus planes ayudaron la inflexibilidad pontificia y las presiones políticas del emperador que facilitaron el camino hacia una Iglesia inglesa y capacitada para dirimir sus asuntos, sin injerencias extrañas, desde ella misma con su rey, su Parlamento y su clero obediente y con una opinión cada vez más entusiasmada por este nacionalismo, sueño, como se sabe, de todas aquellas monarquías absolutas de la primera modernidad.

Los primeros actos de la nueva situación dejan entrever ya el forcejeo real para dominar la voluntad del papa: bajo penas temibles de confiscación de bienes y con la amenaza de aplicar la vieja ley medieval llamada del «Praemunire» (igual a traición por defender intereses contrarios a los del rey), la Cámara de los Lores (y con ellos Sir Thomas Moro) aprobó, y el clero hubo de aceptarlo, a «Su Majestad como jefe supremo de la Iglesia de Inglaterra», si bien con la cautela ambigua de «en cuanto la ley de Cristo lo permite» (18 de mayo de 1531).

Hubo otras medidas que intentaron forzar las negociaciones con el papa y, en caso de ser necesario, la separación. Tal sentido tiene la supresión de las «annatas» (1532), es decir, del envío a Roma de las rentas de los obispados durante el primer año de ocupación por cada nuevo obispo. Fue éste un objetivo perseguido también por los monarcas absolutos como signo de independencia fiscal y como medio de aliviar sus siempre hambrientos erarios.

De la independencia fiscal se pasa a la de la justicia: no se podría recurrir a tribunales extranjeros (piénsese en el papa y en su Curia) en los conflictos jurisdiccionales desde que se aprobó la otra ley, la de apelación (5 abril 1533). Que todo lo referente a un sector tan decisivo como el de la administración de justicia se solventase en Inglaterra fue otro factor decisivo para afianzar el nacionalismo eclesiástico. Mas también fue otro paso acelerado para asegurar la solución del problema matrimonial del rey a espaldas del papa y de unas negociaciones exasperantemente lentas y precavidas.

Porque en abril de 1533 ya habían ocurrido dos acontecimientos trascendentales: Ana Bolena, en relaciones con Enrique VIII desde hacía tiempo, hizo público su embarazo, y las esperanzas regias de lograr un sucesor no bastardo con todas las de la ley se vieron asistidas por la muerte del arzobispo de Canterbury (William Warham), decidido contradictor del «divorcio». El nuevo arzobispo, Cranmer, era una «criatura» de Enrique VIII propuesto por éste y confirmado por Roma. En adelante será el protagonista de las decisiones fundamentales desde su condición más que simbólica de primado. Por de pronto aceleró el proceso, ya sólo inglés: el 23 de mayo se dictó sentencia que declaraba nulo el anterior matrimonio con Catalina de Aragón; cinco días más tarde se proclamaba la legitimidad del celebrado secretamente con Ana Bolena; el 1 de junio fue coronada con todas las solemnidades al caso, y el 7 de septiembre alumbraba a quien se deseaba príncipe (así se había apuntado ya en el acta de nacimiento) pero que resultó ser princesa con la presumible decepción del rey. Mientras tanto, la primera mujer se consumía en prisión dorada, con confesiones constantes e inútiles de su condición de reina, hasta morir tres años más tarde, a principios de 1536.

### *9.3.2. La ruptura «parlamentaria» con Roma*

Las amenazas de excomuniones que llegaban de Roma no hicieron más que avivar la carrera sin retornos. Enrique VIII disponía de instrumentos adecuados para cubrir sus objetivos. El Parlamento, en su cámara baja de los Comunes, siempre le apoyó con entusiasmo: aquellos «burgueses» estaban dispuestos a apoyar cualquier iniciativa anticlerical y antirromana. La Cámara de los Lores, a pesar de las resistencias de algunos nobles y obispos, nunca llevó la oposición a extremos alarmantes para el rey, que la doblegó siempre con facilidad. Para cumplir las necesidades jurisdiccionales que antes dependieran de Roma estaba el primado de la Iglesia de Inglaterra, el luterano-zwingliano Cranmer. Se agolpan, salidas de estos cuerpos, leyes «parlamentarias» tendentes a someter el clero al dominio incontestable del rey y a convertir a Roma en el enemigo «nacional», cual usurpador de impuestos y de poder. De esta suerte, la ruptura definitiva puede considerarse como el término de un proceso anterior.

La formulación de esta ruptura histórica se identifica con la llamada «Ley de Supremacía» (3 de noviembre de 1534). El acta es trascendental, y no debe reducirse al ámbito de lo episódico. En ella se consagraba la independencia de Roma y se transfería a Inglaterra el modelo de los Estados Pontificios en cierto sentido. Como resulta comprensible, ni Enrique VIII ni sus mentores se consideraban cismáticos, por la sencilla

razón de que no podían admitir el primado romano ni la idea de haber quebrado la unidad de una Iglesia que, más exactamente, intentaban reformar. El Parlamento –se dice en el acta– declara que «el rey nuestro señor y sus sucesores como monarcas de este reino deben ser considerados, aceptados y habidos como el único jefe supremo en la tierra de la Iglesia de Inglaterra, llamada *Anglicana Ecclesia*». Ha desaparecido aquella cláusula que en la anterior ocasión lograra introducir el obispo Fisher: «en cuanto lo permite la ley de Cristo».

La supremacía, con todas sus consecuencias, consagraba de derecho lo que ya era un hecho. Hay que advertir (y la advertencia sobra para los iniciados) que el monarca inglés nunca se arrogó competencias episcopales o sacerdotales. Lo que se transfirió fue el poder incontestable y absoluto, la jurisdicción sobre un ámbito como el eclesiástico, entonces tan decisivo, sin competencias de los poderes extranjeros del pontificado. No hay contenidos dogmáticos, sólo disciplinares, por el momento. Se trataba, no hay duda, de un asunto de Estado más que de divergencias doctrinales.

El Acta de Supremacía debía escoltarse con todo el aparato jurídico y represivo necesario para garantizar su eficacia. Se impuso el reconocimiento y la aceptación, con todos los juramentos y anatemas de rigor, por cuantos tenían responsabilidades administrativas (obispos, parlamentarios) de la sucesión de Ana Bolena, con la implícita legitimación de su matrimonio; se penaba como delito de traición suprema y lesa majestad el osar negar la supremacía real absoluta en el ejercicio de la potestad eclesiástica y lo mismo se haría a quienes sugiriesen como heréticas sus iniciativas.

### *9.3.3. Las resistencias: Thomas Moro y otros mártires*

Acta de Supremacía, de sucesión y de traición fueron juradas sin gran oposición por aquellos dirigentes leales al monarca. Incluso los personajes que resistían lo hacían protestando su fidelidad al rey puesto que sería una simpleza creer que se admitía sin más la superioridad del papa sobre la del monarca en aquellos tiempos y en conflictos de lealtades.

No fueron muchos los opositores. No cabía esperar gran contradicción entre los obispos ni entre el clero secular: se plegaron dócilmente a la nueva situación, y el único que no lo hizo, el obispo de Rochester John Fisher, fue encerrado en la Torre y, tras el proceso sumario correspondiente, decapitado (22 de junio de 1535).

Aquella primavera, sin embargo, estuvo plagada de otras víctimas que nutrirían los respectivos «martirologios» católicos. Eran monjes y

frailes, más sensibilizados hacia la supremacía del papa que el clero secular, exentos en tantos aspectos de la jurisdicción episcopal, que dependían menos para subsistir del monarca, en definitiva más romanos que anglicanos. Algunos centenares de cartujos (muy populares en la sociedad inglesa por su rigor), de franciscanos reformados, fueron encarcelados también en la Torre de los «traidores» o confinados en otros conventos menos hostiles a la situación nueva. Una quincena, con los abades más significativos, fueron los primeros ejecutados y descuartizados (para escarmiento de los demás) con rigor inexorable y conforme a los hábitos medicinales del tiempo.

El proceso más conocido, el que conmovió a la Europa católica, en especial a la república de los humanistas, fue el de Sir Thomas Moro, quizá el personaje más prestigioso de aquella Inglaterra, en la que ostentaba la suprema dignidad de Canciller tras la caída de Wolsey (1529). Ante el rumbo que tomaba el asunto del divorcio dimitió (1532) de sus cargos y honores para no comprometer su conciencia, convencido como estaba de la validez del primer matrimonio de Enrique VIII. Acosado, por su negativa posterior a jurar el acta de sucesión (la de sucesión más que la «cismática» de supremacía), siguió el destino de la Torre.

Su proceso es bien conocido gracias a la transmisión, que se conserva, de sus propias vivencias. No se le pudo sorprender, legista avezado como era, en su lealtad monárquica a toda prueba. El suyo fue un caso precoz y poco habitual de lucha denodada por la libertad de conciencia y del sentido humanista de la unidad de la Cristiandad (porque, por otra parte, era un convencido, entre tantos como había entonces, de la superioridad de los concilios sobre el papa).

Fue esa libertad la que le movía y le sostuvo en la prisión prolongada por más de un año y durante la cual escribió bellos tratados de ascesis cristiana con resonancias socráticas. Inexorable en su actitud, la sentencia del tribunal le condenó a «ser arrastrado por las calles de Londres hasta las horcas de Tyburn, a ser colgado en estas horcas y arrojado contra la tierra, y, aún vivo, a ser arrancadas sus entrañas para quemarlas. Será luego decapitado y descuartizado. La cabeza y los cuartos se expondrán públicamente donde el rey gustase indicar». Pero la «clemencia» del otrora amigo rey fue inmensa: conmutó tamañas penas a la sola de la decapitación.

Fue ejecutado (6 de julio de 1535) en una muerte que ha pasado a la historia como modelo de entereza, de dignidad y, también, de humor insólito.

## 9.4. Las desamortizaciones

La «nacionalización» de la Iglesia no podía limitarse a la imposición de la autoridad real y a la eliminación de la pontificia. Las secularizaciones de las «riquezas» del clero regular supusieron siempre un acicate para el apoyo de los señores a la instauración de la Reforma en los Estados continentales que se habían adherido a ella. Enrique VIII tenía modelos para imitar, y resultaba hasta lógico que en Inglaterra, con un erario recompuesto por Enrique VII y comprometido por su hijo, los bienes «espiritualizados» constituyesen un objetivo tentador. Lo que no quiere decir que la operación desamortizadora obedeciese sólo a motivos hacendísticos.

### *9.4.1. Los monasterios menores y los grandes*

Con el desmantelamiento de los monasterios y conventos se aniquilaba la fuerza de oposición potencialmente más poderosa. Monjes y frailes tenían muchos detractores, mas también clientelas aguerridas con posibilidades de influencia en la «opinión pública». Y, en contraste con la actitud sumisa de obispos y párrocos —como hemos visto—, este otro sector, más internacional y con sus centros de decisión en Roma, ya había dado muestras de resistencia a la nueva política eclesiástica de Inglaterra.

En este contexto, y con muchos intereses como telón de fondo, poco costó a Cromwell conseguir que el Parlamento aprobase (febrero 1536) el vaciado humano de monasterios y las transferencias de sus propiedades y rentas a la Corona.

Las medidas se tomaron de forma gradual y prudente. Se pensó, en primer lugar, en los monasterios menos poderosos, menos poblados y no tan ricos. Visitas aceleradas para constatar su previsto grado de relajación, la multitud de abusos conocidos por la versión de visitadores reales, dieron los motivos legales para decretar la disolución de unos 320 conventos (con rentas no superiores a las doscientas libras). Sus cerca de diez mil monjes, frailes y monjas, no fueron puestos en la calle de forma inhumana: a todos y a cada uno de ellos se les aseguró la subsistencia con pensiones dignas.

La real hacienda fue la beneficiada en esta primera fase desamortizadora: la nacionalización de los bienes monásticos incrementó el erario de forma considerable. Otra cosa sería el destino posterior de estos recursos.

Roturado el camino, por él se avanzó hacia lo que era previsible: en los tres años siguientes se forzó a los monasterios más ricos («mayo-

res») a que «espontáneamente» cediesen sus bienes al jefe de la Iglesia. Hubo resistencias de abades que se interpretaron como signos de sumisión a Roma. Por ello, sus protagonistas fueron tratados como traidores, es decir, ejecutados y descuartizados. De esta suerte, en 1540 la Corona era ya la dueña de todos los monasterios y conventos mejor dotados.

Cinco años más tarde, y, por fin, con Eduardo VI, se siguió el modelo reformador continental: se desamortizaron los bienes con que cofradías, hospitales, obras pías, instituciones de caridad, afrontaban las gigantescas necesidades de la pobreza y de la enfermedad en aquellas sociedades dominadas por el pauperismo.

### *9.4.2. Las quejas de los «peregrinos de gracia»*

Fueron precisamente estas transferencias masivas de propiedad las que provocaron las reacciones «populares» más clamorosas, conocidas bajo la denominación de *Peregrinación de gracia.*

Escasos meses después de las desamortizaciones de los monasterios menores brotaron las primeras inquietudes locales, alentadas por profecías agoreras, sermones encendidos de frailes, por rumores hábilmente esparcidos. Al temor ante las formas de explotación de los nuevos propietarios o arrendatarios, ante las exigencias de los diezmos, ante la progresión de las «enclosures» (cercamiento de los campos), se unieron los clamores de retorno a la antigua Iglesia. Motivos económicos, sociales y religiosos se fundieron en las revueltas dispersas de octubre de 1536.

Las mejor organizadas y temibles para el orden establecido fueron las que, partiendo de los condados más alejados del poder central, es decir, del norte (Cumberland, Northumberland), cuajaron en el formidable y heterogéneo ejército reunido y actuante en el Yorkshire. Unos 20.000 hombres de todo los sectores sociales se sublevaron liderados por Robert Aske, noble rural y legista a la vez. Él dotó a los «peregrinos» de todo el aparato, medieval, aglutinador: símbolos en los estandartes con iconología sacra; el juramento ritual, moderado, tan ferviente hacia el monarca como enfurecido contra sus malos consejeros; cánticos subversivos. A pesar de todo, el suyo era un programa nada revolucionario. Sólo miraba hacia atrás: al orden jurídico, fiscal, religioso anterior.

El movimiento, a pesar de sus avances, fue dominado en la primavera de 1537. Enrique VIII supo explotar la inhabilidad diplomática de los conductores con promesas que no cumpliría. Los restos de Cumberland fueron fácilmente derrotados por el ejército real y por la peste. Los líderes —en primer lugar Aske—, a pesar del compromiso regio de am-

nistía general, fueron llevados a la Torre y ejecutados al mismo tiempo que unos doscientos de sus secuaces.

Enrique VIII aprendió la lección: en adelante el Consejo del Norte, organismo de su administración centralizada, se encargaría de que el absolutismo no fuera letra muerta en la región alejada y siempre inquieta.

### *9.4.3. Consecuencias de la desamortización*

Mucho se ha debatido en torno a la trascendencia de estas transferencias que hay quien hasta de revolucionarias califica. En primer lugar, la real hacienda se vio sustancialmente aliviada por ingresos considerables de cerca de dos millones de libras que los compromisos bélicos inmediatos se encargarían de consumir con voracidad. Los bienes inmuebles, la tierra sobre todo (se dice que hasta un cuarto de toda la de Inglaterra), no cabía esperar que se dedicase a inversiones productivas inmediatas ni que tuviese una orientación social. Se utilizó por su nuevo propietario, el rey, para pagar favores, por una parte, es decir, para recompensar a la nobleza cercana. Pero una cantidad más crecida se donó o malvendió a la burguesía de oficios, a funcionarios o arrendatarios capacitados para tales adquisiciones; a los «yeomen» (propietarios) o «gentlemen» rurales: se afianzaba de esta suerte una especie de nobleza nueva, una futura aristocracia, la «gentry», que, en palabras de Laurence Stone, tenderá a identificar sus intereses con el sistema político al que debían su situación y del que dependían sus oportunidades.

Las tierras, sin ataduras religiosas, se quisieron más productivas, y, por ello, los propietarios nuevos o los arrendatarios las dedicaron a lo que entonces y por allí resultaba más rentable: a la cría de corderos para la lana de la industria textil o al cultivo más intensivo. Lo uno y lo otro se realizó a base del sistema de «enclosures», de cercamientos, en un proceso que Enrique VIII había intentado frenar y que, de hecho, contribuyó al incremento de la riqueza para algunos al mismo tiempo que a la expulsión y a la pobreza de la mano de obra campesina excedente.

Por lo que se refiere a la Reforma, la «gentry» beneficiada, forzosa o gustosamente hubo de coincidir con las ideas protestantes de signo rigorista, puritano, que no tardarían en hacer acto de presencia. Su hora política llegaría un siglo más tarde de mano del otro y más conocido Cromwell. Por el momento será un elemento activo en borrar las huellas de una sociedad clericalizada en saquear iglesias y monasterios, en alentar las acciones de iconoclastia consecuentes a toda desamortización masiva.

Desde otro punto de vista hay que acentuar las repercusiones sociales de una operación que dio al traste con los sistemas de caridad para pasar al de la asistencia social estatalizada, tal como se confirmaría después. Con ello se intentaría un tratamiento más moderno de la pobreza respaldado en una legislación minuciosa, «las leyes de los pobres», rigurosas y temidas por las masas de mendigos, condenados a perder su libertad y a verse encerrados en talleres y correccionales más productivos y eficaces.

Y, por fin, la operación desamortizadora tuvo consecuencias decisivas en los cambios de mentalidad. Abadías y monasterios se destruyeron o se fueron arruinando, despojando al paisaje de su percepción sacralizada. El jefe de los «peregrinos de gracia», en su descargo, justificaba su acción por el intento de haber querido salvar aquellas «abadías, que constituían una de las bellezas del reino a los ojos de todos, incluso de los extranjeros que pasaban por allí». Con su desaparición, y la de sus moradores, el cisma de Enrique VIII y la reforma posterior se quedaron sin contradictores de altura dentro de Inglaterra y se pudo imponer sin las dificultades que encontró en otros lugares. De todas formas, por ello –aunque no sólo por ello–, se explica la orientación protestante que Cromwell y Cranmer pudieron imprimir durante algunos, aunque pocos, años.

## 9.5. Vacilaciones de Enrique VIII

La supresión de monasterios no tuvo ninguna motivación dogmática si bien es cierto que se vio alentada por los afanes protestantes de algunos consejeros. La falta de identidad doctrinal fue la característica de la Iglesia anglicana naciente, y de esta identidad adolecerá hasta la estabilización por parte de Isabel I. Mientras tanto, todo fueron vaivenes determinados por circunstancias políticas cambiantes dentro y fuera de Inglaterra, por el talante y preferencias de los sucesores, por la activa y eficiente intriga cortesana.

### *9.5.1. Las mujeres de Enrique VIII*

Todos estos ingredientes operan en el ritmo vertiginoso de bodas de Enrique VIII, capítulo el más popular, tan desfigurado, quizá el menos trascendente en toda esta historia pero al que, aunque sólo por erudición, hay que aludir. No sin insistir en el matrimonio como instrumento político, como medio para asegurar pacíficamente la sucesión, circunstancias que aprovecharán algunos asesores para imprimir cierta dirección filoprotestante a la Iglesia de Inglaterra.

**Fig. 9.1.** Enrique VIII. Retrato de Hans Holbein el Joven (1536).

Con estas premisas en cuenta, no tiene que resultar tan raro que Ana Bolena, que sólo dio a Enrique VIII una niña viva (futura Isabel I) y un hijo muerto, siguiera la suerte de su antecesora. El solícito arzobispo Cranmer no tuvo mayor inconveniente en declarar nulo el matrimonio que tanto costara legitimar: la Bolena fue condenada por traidora al rey y ejecutada a sus veintinueve años (mayo 1536).

Casi al día siguiente de la ejecución el rey se casó con una dama de familia cortesana y comprometida en todas las luchas por el poder: Jane Seymour, que necesitó dispensas de consaguinidad facilitadas por quien hacía los oficios anteriores de la curia romana, es decir, por el consabido arzobispo de Canterbury, Cranmer. Jane Seymour fue la única mujer que le dio un hijo varón (Eduardo VI), solución momentánea pero no del todo segura, y más cuando las dos princesas supervivientes (María e Isabel) habían nacido en matrimonios nulos legalmente, con todas las implicaciones de la alegable ilegitimidad a la hora de la sucesión. De hecho Jane Seymour murió, casi adolescente, de sobreparto (octubre de 1537) conforme a lo normal en aquellos comportamientos demográficos.

Las tres esposas siguientes ni hijos le produjeron, y ello ha dado ocasión para insistir en la decadencia biológica del monarca. El cuarto matrimonio se arregló por Cranmer y Cromwell, deseosos de comprometer al rey en la acción protestante contra Carlos V en Alemania. Enrique VIII conoció a Anna von Kleve (hija de uno de los jefes de la Liga luterana) a tenor de la normativa prenupcial corriente entre las aristocracias, a través de un retrato engañoso a todas luces. Al primer encuentro personal se vio la incompatibilidad, y, tras el proceso correspondiente (todo se hacía por las vías de la legalidad), se probó la nulidad de un matrimonio contraído sin intención. Cranmer lo volvió a anular, y Cromwell, considerado responsable del fracaso político-matrimonial, fue encerrado y, también por traidor, decapitado (1540). La alemana repudiada, con una importante renta anual, se encariñó con Inglaterra, y allí vivió tranquilamente hasta su muerte (1557).

De nuevo se casó el rey con otra mujer de los círculos cortesanos,

con Catalina Howard, de diez y ocho años. Pero se tuvo que abrir otro proceso, esta vez por infidelidades de la reina, o sea, por traidora al monarca, ya que los adulterios (y no sería preciso ni advertirlo) no se medían de igual manera en el marido que en la mujer. Tras el proceso fue decapitada con dos de sus amantes (1542).

La sexta y última mujer tendría mejor fortuna. La verdad es que Catalina Parr (1512-1548) llegaba con experiencia: era viuda ya dos veces cuando casó con el rey. Sobrevivió a Enrique VIII. Se volvió a casar con Thomas Seymour, y murió de sobreparto. Colaboró, sin molestar el retorno a la dogmática católica del rey, a la sombra de Cranmer preparando las medidas protestantes que podrán realizarse en tiempos de Eduardo VI.

### *9.5.2. El intervalo protestante*

La llamativa agitación matrimonial no debe oscurecer la evolución de la reforma inglesa. Son años de creciente presencia internacional de Inglaterra, pieza codiciada para sus alianzas y sus neutralidades por Carlos V, por Francisco I de Francia, por la Liga protestante. Al amparo de estas circunstancias, Cranmer y Cromwell, desde sus bastiones respectivos, tratan de encarrilar el rumbo religioso hacia el protestantismo. Sus iniciativas podían encontrar, de hecho encontraron, oposición en un sector del alto clero que, siendo muy inglés y adictísimo a la jefatura eclesial del rey, no era amigo de ulteriores novedades dogmáticas.

Las primeras precauciones de los «reformadores» se centraron en acallar las voces disonantes encerrando a Gardiner, Bonner, Tunstall, obispos representativos de Winchester, Londres y Durham. En contrapartida, adquieren peso creciente otros jerarcas, con formación y convicciones más protestantes, relacionados con el luteranismo continental, como el obispo de Wereford (Edward Fox) y el activísimo de Worcester, Hug Latimer. Este relevo será decisivo puesto que las principales orientaciones doctrinales, catequéticas y disciplinares emanarán de las asambleas («Convocations») del clero alto.

En este clima, atizado por las desamortizaciones, se produjeron contactos con los príncipes protestantes de Alemania. Como efecto de todo ello nació la primera fórmula de fe inglesa: los *Diez artículos* (12 de julio de 1536). Son menos luteranos de lo que suele afirmarse pero van más allá del mero cisma en sus formulaciones deliberadamente ambiguas acerca de la justificación por la fe y las obras, en la doctrina eucarística, sufragios por los difuntos, excesos del culto a los santos. La Sagrada Escritura, eso sí se dice con toda claridad, es la única autoridad fontal de la fe.

Mas para ver la evolución de una reforma como la inglesa no hay que limitarse a los frecuentes articulados dogmáticos. Debe recurrirse a los comportamientos, al estilo de vida religiosa, o sea, a las instrucciones y ordenanzas («Injonctions») que aplican a la vida corriente las otras formulaciones más escuetas. En estas regulaciones se apoyarán los filoluteranos asesores: se suceden determinaciones reprobadoras de las imágenes de los santos, de las reliquias, de las peregrinaciones. Mucho más decisivo fue la imposición del inglés como lengua litúrgica y el mandato de que la Biblia, también en traducción inglesa, se pusiera a disposición de los fieles en todas las parroquias (1537), con todo el simbolismo antirromano que entrañaba la utilización del idioma vernáculo en la liturgia y el recurso a la Biblia sin mediaciones interpretativas de la autoridad pontificia. La obligación de explicarla por el homiliario preparado por Cranmer para los párrocos contribuyó a ir afianzando el valor de la Sagrada Escritura en la reforma inglesa, que en esto conectaba con la luterana.

El ambiente luterano de estos momentos y de esta legislación queda reflejado en el catecismo vulgarizador y práctico, *La instrucción del cristiano,* conocido como el «Libro de los obispos», más moderado aún que los diez artículos, más cuidadoso por no suscitar descontentos, aunque fueran forzosas ciertas concesiones por parte de Enrique VIII, quien, sin embargo, no autorizó el proyecto de Cranmer de otros «Trece artículos», inconfundiblemente protestantes y que inspirarán en buena parte las pautas doctrinales de Eduardo VI y de Isabel I.

### *9.5.3. Retorno al catolicismo sin papa*

Las resistencias de Enrique VIII a ir más allá se explican porque el rey, por 1540, había retornado a lo que en realidad fue siempre: un católico convencido de su poder y de su dignidad reales sin posibles compromisos con lo que sonase a luteranismo (y menos aún a zwinglianismo). La circunstancia internacional había cambiado, y de la hostilidad hacia el emperador se había pasado a una posible inteligencia con Carlos V, que le andaba solicitando para aislar al rey francés.

Este giro hacia el catolicismo doctrinal (sin papa, claro está) es el que inspira los últimos años de su vida. El documento más claro, que, además, fue aplicado sin contemplaciones, es el famoso de los *Seis artículos,* vulgarmente conocido como «Los seis latigazos» por las durísimas penas a los transgresores, y oficial y parlamentariamente denominado «Ley para abolir la diversidad de opiniones» (diciembre de 1539). Se afirma la tansubstanciación; se niega la necesidad de comulgar bajo las dos especies; se impone el celibato sacerdotal (Cranmer, por esto,

tuvo que remitir su mujer al continente), la obligatoriedad de los votos de castidad, las misas en privado, la confesión auricular. Es decir, lo más antiprotestante que imaginarse pueda, y además con penas que llegan hasta la de la hoguera para los que osaran negar la presencia real eucarística.

La réplica pedagógica del severísimo articulado se materializa en la *Doctrina e instrucción necesarias para el cristiano* («Libro del rey», 1543, revisión catolicísima del «Libro de los obispos» de la etapa anterior): se preceptúa hasta la devoción a la Virgen y a los santos.

Se produjo el relevo de personalidades: Cromwell, lo hemos visto ya, culpado de la responsabilidad del matrimonio del rey con una luterana, fue ejecutado y Gardiner, representante de la tendencia tradicional, revalorizado. La lectura de la Biblia fue prohibida a mujeres, artesanos, a gentes sin sólida formación. La inquisición, vigorosa y activa, religiosa y política a la vez como todas las inquisiciones del tiempo, se cernió inexorable sobre la heterodoxia, subversiva, con sus tramas de delatores e instigaciones de rigor, con sus tribunales de condado, con audiencias regulares y juicios rápidos. «Papistas» que cuestionaban la primacía regia fueron condenados a la horca por traidores; protestantes y extremistas iban a la hoguera por herejes, desde teólogos como Barnes, los satíricos cantores de la capilla real de Windsor, hasta la exaltada zwingliana Anna Askew.

Fue un tiempo peculiar aquel de los años finales de Enrique VIII, que murió piadosamente, asistido por el fiel Cranmer, el 28 de enero de 1547. Dejó el desconcierto religioso con la única claridad incuestionable y admitida por casi todos de la primacía del monarca. Legó un clima de represión, de división entre las élites de poder (hablar de partidos políticos sería anacrónico) con sus dos tendencias irreductibles: la mayoritaria, de signo tradicional, que no quería ir más allá en las reformas, representada por Gardiner; y la minoritaria, más activa y filoprotestante, apoyada por el incombustible Cranmer. Lo único en lo que todos coincidían era en su lealtad monárquica. Una y otra encontrarán su momento favorable en cada uno de los reinados sucesivos.

## 9.6. El episodio protestante de Eduardo VI (1547-1555)

Iglesia anglicana original no equivale en rigor a Reforma, una vez que la postura rígida y «católica» del último Enrique VIII se encargó de ahogar todo lo que sonara a novedad dogmática o de comportamientos. El contraste llega con el reinado de Eduardo VI: se intenta en él superar la fase meramente cismática, de la supremacía real, por programas de reforma de claro signo protestante. Fue éste un tiempo más europeo y

menos inglés, y la Iglesia anglicana estuvo expuesta a identificarse con las corrientes continentales, especialmente con la tendencia calvinista.

### *9.6.1. El rey, las personas y los medios de acción*

Se ha idealizado con frecuencia la figura de Eduardo VI, un rey que no pudo ni reinar: se encontró en el trono a los nueve años. En lo político fue suplantado por los regentes y su Consejo de Estado, jamás tuvo el protagonismo de su padre, quizá por falta de tiempo ya que murió a los quince años tras una existencia corta y enfermiza. Lo único que hizo fue no estorbar demasiado, identificarse con sus preceptores protestantes, degustar la correspondencia del lejano Calvino, que hace soñar al «Nuevo Josías» en la «Nueva Jerusalén» y escuchar las invitaciones del más cercano Buzer (llegado de Estrasburgo) para realizar el proyecto de un Reino de Dios. Pero Inglaterra no era la Ginebra de Calvino ni el Estrasburgo del exiliado Buzer.

Quien lleva las riendas de lo religioso en Inglaterra es Cranmer, ayudado y estimulado por predicadores eficaces como Latimer, por teólogos que llegan de Escocia, como Knox, o del continente buscando refugio y que se afincan en las universidades como el citado Buzer o Pedro Mártir Vermigli. Otros, como el reformador polaco Laski, aprovechan las circunstancias para ir asentando sus comunidades congregacionistas. Entre todos se intenta convertir la Iglesia de Inglaterra en Iglesia reformada.

Para ello disponen de los medios de poder: Parlamento, Asambleas del clero, Consejo de Estado o del rey, con los dos regentes del rey niño. El primero de éstos, Edward Seymour, tío del rey y pronto duque de Somerset, anduvo con más miramientos en su oficio de «Protector», lo que no pudo evitar revueltas populares en el Devonshire y en Cornwalles por parte de los quejosos contra las consecuencias económicas (siempre con los «cercados» por referencia) de la política de reformas. La intriga aprovechó esta circunstancia. Reemplazado por John Dudley (1549), conde de Warwick, luego duque de Northumberland, y tras el obligado paso por la Torre, sería decapitado tres años más tarde.

Warwick había hecho muchas promesas a los católicos inquietos, pero, una vez en el poder, se declaró ferviente partidario de la Reforma, al parecer más por móviles políticos que religiosos. Los tanteos tímidos de la primera fase se convierten en medidas decisivas en la segunda.

El nuevo gobierno comenzó por exigir comisiones a todos los obispos, es decir, la renovación de los títulos para sus cargos. Era una manera de recordarles su carácter de funcionarios reales y de asegurar conformidades. De hecho se despojaría de sus obispados a los quejosos

(enriqueños, no papistas) Gardiner, Heath, Day, Tunstall, sustituidos por decididos reformistas, entre ellos Ridley para Londres, Hooper (Gloucester), Coverdale (Exeter). Buena parte de los primeros acabaría en prisión.

La represión violenta, conforme al estilo de los tiempos, se abatió sobre los peligrosos. Fueron muchos los eliminados en aquel reinado que se inaugurara con la esperanzadora abolición de los «Seis artículos» y de la condena de los herejes a la hoguera. Murieron católicos romanos. Fueron ejecutados, con más rigor aún, los anabaptistas y afines, aborrecidos cordialmente por todos. Dar cifras de muertos no es fácil: las apologías posteriores manejaron el número de sus mártires con más devoción que exactitud histórica.

Las inspecciones (o lo que es lo mismo, inquisición con otros nombres) en acción se encargarían de asegurar la «ortodoxia» oficial con censuras a los intelectuales, con quemas de libros papistas, aunque hubiese que destruir la buena biblioteca universitaria de Oxford, como aconteció en 1550.

Con tales seguridades se inició y progresó la ofensiva protestante en varios frentes. Por de pronto, el primer Parlamento de Eduardo VI, aunque con alguna resistencia desde la Asamblea del clero que tuvo que ratificarlo, culminó el camino desamortizador emprendido por Enrique VIII. Deseos de desarraigar «supersticiones» implícitas en las fundaciones piadosas de las parroquias, junto a los agobios de la real hacienda que andaba aprestándose para guerras con Francia, explican las secularizaciones finales que beneficiaron, de nuevo y como siempre, a la nobleza y a cierta burguesía, cada vez más comprometida con la Reforma y temerosa del retorno al papismo.

### *9.6.2. El dogma y la disciplina protestantes*

Los logros más decisivos, por lo que a la Reforma se refiere, se centraron en la liturgia, en el dogma y en la disciplina. En todos estos capítulos se intentó, al mismo tiempo que encauzar tendencias extremistas que comienzan a tener vida, suplantar contenidos y formas papistas por los protestantes de signo calvinista. No se atina aún con la identidad anglicana.

Se vuelve a suprimir el celibato sacerdotal. Desaparecen las procesiones. Las imágenes se retiran de los templos. Las misas se proscriben y los altares se suplen por simples mesas. Los oficios se celebran prácticamente sin ornamentos. La comunión se recibe en la mano y, esto es más importante, las celebraciones utilizan la lengua inglesa. Los

sermones, más bíblicos, atacan al purgatorio, a los sufragios, al culto a loa santos, se ensañan con las «supersticiones» papistas.

Estas manifestaciones externas revelan mutaciones dogmáticas más profundas que provocaron enfrentamientos dialécticos entre los teólogos. Vehículos de la nueva doctrina fueron los libros litúrgicos compendiados en el *Prayer Book* («Libro de la oración común»), en su doble versión: la más cauta de 1549, la calvinista de 1552. Al margen de otros motivos (los sacramentos se reducen al bautismo y a la Cena), la radicalización se cifró en algo de tanta trascendencia para aquellas religiosidades como la Eucaristía (recuérdese el ardor violentísimo entre Lutero y Zwinglio a este propósito). En la nueva liturgia, y en la nueva fe, la misa no se mira como sacrificio de Cristo con valor redentor: no aparece clara la presencia real, sí la participación espiritual en el compartir la palabra, y el sacerdote deja de ser consagrador para ser más predicador.

La conversión de Inglaterra a la Reforma se quiso asegurar con la legislación adecuada y con un articulado (especie de credo) con fuerza de ley juramentada y manifestador de la nueva fe. Con leyes penales se preceptuaba la participación semanal en la Cena y comulgar al menos tres veces al año. A los transgresores, a los asistentes a misas papistas clandestinas, se los condena a seis meses de prisión la primera vez, a un año a la segunda, a cadena perpetua si reinciden.

**Fig. 9.2.** La reina María Tudor (primera hija de Enrique VIII con Catalina de Aragón) cuando aún era princesa. Retrato de Juan Corvus (1544).

La confesión obligatoria de fe es la contenida en los *Cuarenta y dos artículos*. Este proyecto, fallido, de Cranmer al final de Enrique VIII se convertiría en realidad por este credo, el más protestante y calvinista de toda la historia del Anglicanismo, elaborado con la colaboración del reformador escocés John Knox y publicado en 1553. No insistimos en sus artículos por no complicar aún más este proceso de confesiones que van y vienen; porque, matizados, se reasumirán en el articulado definitivo de Isabel I, y porque apenas si entraron en vigor, ya que a los pocos días de publicados moría Eduardo VI (julio 1553).

La muerte, esperada, reavivó la cuestión sucesoria para probar, si ello fuera necesario, lo justificado de las cuitas matrimoniales de Enrique VIII. El «Protector» regente Nort-

humberland había arreglado la boda de un hijo suyo con la sobrina de Enrique VIII, Jane Gray. Su tentativa de colocarla como reina, y de seguir con el poder, fue fácilmente vencida por el sentido monárquico de los parlamentarios, por la reconocida legitimidad de María Tudor, la hija de Catalina de Aragón, y también por la profunda impopularidad del «Protector», quien, tras haberse sofocado su rebelión descabellada, no tardaría en morir ejecutado.

## 9.7. La restauración católica (1553-1558)

María Tudor reinó durante un tiempo corto pero intenso. Los historiadores actuales tratan de revisar un reinado al que la historiografía católica idealizó y al que la anglicana y puritana aborreció como el de la «Bloody Mary» («María la Sanguinaria»). Al margen de canonizaciones y anatemas, las circunstancias de aquellos seis años escasos fueron las que determinaron a los acontecimientos. Porque las formas de actuar no fueron tan diferentes en los cuatro Tudor del siglo XVI.

### *9.7.1. Las depuraciones*

A la muerte de Eduardo VI Inglaterra se encontraba dividida, desde el punto de vista religioso, en varios grupos de presión. Por una parte, los católicos, imposibles de enumerar puesto que es imposible medir el grado de penetración del protestantismo a aquellas alturas. Por otra, el sector protestante, activo y temeroso ante golpes de timón que hicieran peligrar la Reforma y algunas fortunas logradas a su calor. Y, en tercer lugar (y hacia ellos queremos llamar la atención), los «enriqueños», muy conformes con la separación de Roma pero hostiles a las novedades protestantes. Decapitados los católicos de líderes, fueron los de este tercer «partido», reconvertido y coherente con su fidelidad a la supremacía real jurada, los que llevaron las riendas de la «recatolización».

La reina, tras las promesas iniciales de benignidad, se decidió por el sistema del rigor. Y como hiciera Eduardo VI, pero en sentido contrario, depuró al alto clero responsable: los obispos enriqueños depuestos retornaron a sus sedes. Cranmer fue encarcelado por el momento y Gardiner nombrado Canciller. Los párrocos casados tuvieron que dejar sus mujeres o sus beneficios. Fueron silenciados teólogos y predicadores influyentes, y los profesores universitarios despojados de sus cátedras en favor de los católicos ortodoxos. Muchos, si sobrevivieron, tuvieron que emprender otro éxodo a los países acogedores del Continente.

### *9.7.2. Otro matrimonio político*

Más resistencias se registraron a la hora de buscar marido a la reina, trascendental como era la decisión. Ya Enrique VIII había querido prometerla, desde muy niña, con varios pretendidos por el padre. Ahora, en 1553, se volvió a hablar de otros candidatos pero ingleses (el conde de Devon, Edward Courtenay; el mismo futuro cardenal Reginald Pole, que aún no era clérigo y andaba exiliado por el Continente). Ni la Cámara de los Comunes, ni la prudencia de Gardiner lograron torcer la voluntad de María en su opción por el príncipe español Felipe, con gozo del emperador, tan necesitado de Inglaterra y que veía cómo se podía acorralar a Francia por el único costado descubierto. Las cláusulas impuestas por el Parlamento, de todas formas, fueron draconianas, al excluir cualquier expectativa de un rey español en Inglaterra.

El embrollo, como es sabido, no llegó a más dada la esterilidad de María. Pero el anuncio de su matrimonio con el español dio alas al descontento, que estalló en sublevaciones violentas animadas por los nobles periféricos. La única que progresó, originada en el condado de Kent, acaudillada por Sir Thomas Wyatt, con secuaces encendidos al grito xenófobo de guerra «contra la invasión de los extranjeros», fue vencida a las puertas de Londres gracias a la fidelidad monárquica de los ingleses y a las dotes demagógicas de la reina todavía nueva. La victoria afianzó a María en el poder.

El floridísimo y numerosísimo séquito de españoles que arribó a Inglaterra para acompañar a Felipe en su boda (celebrada el 25 de julio de 1554) tuvo que aguantar como pudo desplantes, desprecios, algunas agresiones incluso de los insulares. Ruy Gómez de Silva, malhumorado, decía por aquellos días en una carta: «Mucho dios es menester para tragar este cáliz». Y todo ello para nada desde las esperanzas dinásticas con las que había especulado Carlos V. No se logró la sucesión durante un año y pocos meses de convivencia marital. La desilusión de los ingleses por el fracaso se unió a la provocada por la pérdida del reducto continental de Calais por compromisos españoles, según se interpretó.

### *9.7.3. Recatolización de Inglaterra*

No encontraron la reina y su Canciller Gardiner (que no tardaría en fallecer) tantas dificultades para aprobar el programa religioso. Pole, que actuaba como legado pontificio, se encargó de garantizar la tranquila posesión de los bienes desamortizados alejando temores comprensibles. Una vez aseguradas las haciendas, el Parlamento respaldó (como hacía siempre) todas las leyes necesarias de recatolización. Se abrogó

la legislación de Eduardo VI. Se restableció la autoridad pontificia y se reanudaron las relaciones con Roma. Reapareció la liturgia con su latín y se quitaron las Biblias de los templos. Se volvió a las procesiones con gozo manifiesto del pueblo (si son de creer las relaciones escritas por los españoles allí presentes), y se celebraba con brillo especial la del Corpus como manifestación pública y clamorosa de la fe en la presencia real eucarística. Incluso, aunque no se hiciese de forma masiva, se volvieron a ver por Inglaterra monjes y frailes de aquellas órdenes religiosas exclaustradas que repoblaban algunos de sus conventos abandonados.

Protagonista de la restauración fue el citado cardenal Reginald Pole, representante del ala más abierta y conciliadora de Trento. No era aún sacerdote, pero como tenía que ocupar el arzobispado de Canterbury por vacante de Cranmer, fue ordenado y consagrado con todas las prisas al caso. Tuvo como asesor privilegiado a uno de aquellos españoles del cortejo de Felipe II: el dominico Bartolomé Carranza. Por eso el catolicismo que se intentó implantar fue el de Trento, de manera que al mismo tiempo que de recatolización hay que hablar de reformación no limitada a los signos externos mencionados sino caracterizada por la exigencia de formación clerical a través de los seminarios; de la prestancia de la predicación; del rigor en la moral; de la residencia de obispos y párrocos en sus lugares pastorales; de la catequesis imprescindible. El célebre *Catecismo* de Carranza fue redactado entonces para el pueblo inglés.

En esta empresa restauradora y reformadora pasaron los años 1555-1558. Tiempo corto para que el proyecto pudiera profundizar. Pero tiempo de represión. Se habla de 273 víctimas ejecutadas, no todas por motivos religiosos ni más que en los reinados precedentes y en el posterior, pero se agolpan en la perspectiva al acumularse todas ellas en un reinado corto, que, además, quedó grabado en la memoria colectiva de los ingleses por haberse magnificado en los martirologios anglicanos y puritanos. Entre los eliminados los hubo egregios: el canónigo Rogers, editor de la Biblia; el conocidísimo Latimer; el arzobispo y protagonista de otrora Cranmer, que no logró salvar su vida a pesar de sus reiteradas retractaciones. La inquisición de los ingleses funcionó con el mismo furor con que funcionaban todas las demás.

Las dificultades de la «Reformatio Angliae» llegaron, precisamente, del nuevo papa, Paulo IV, un rígido Caraffa dominado por su visceral antiespañolismo. Aliado con Francia en 1556, su hostilidad tenía que implicar a Inglaterra, comprometida con Felipe II. Retiró su legación a Pole, desautorizado y llamado a Roma con la acusación de herejía.

Con ello se paró el proceso recatolizador. La victoria española de San Quintín (agosto 1557) pudo cambiar las cosas. Mas, a despecho de

todos los absurdos futuribles, el fracaso de la empresa hay que atribuirlo, fundamentalmente, a la muerte de María Tudor (el mismo día que Pole, en noviembre de 1558). Y como en Inglaterra –y dónde no entonces– la religión dependía del monarca, las directrices de la Iglesia dependerían del sesgo que imprimiera la sucesora.

## 9.8. El Anglicanismo

El Anglicanismo, propiamente dicho, se formuló y se afianzó en el prolongado reinado de Isabel I (1558-1603), que supo incorporar al catolicismo sin Roma de su padre las experiencias protestantes de Eduardo VI.

No era posible seguir por el camino emprendido por María Tudor, entre otros motivos porque supondría reconocer la ilegitimidad de su sucesión. Tampoco podía plegarse a un protestantismo de tipo presbiteriano «democrático», irreconciliable con el absolutismo de un monarca moderno (al margen del rechazo personal hacia el profeta escocés John Knox). Optó, por exigencias dinásticas, por la conciencia de su poder real incuestionable y por convicciones religiosas (su insensibilidad y oportunismo en esta dimensión fue un invento intencionado de sus detractores católicos), por la solución más difícil, quizá la única posible: la vía media de un fondo doctrinal protestantes con signos e ingredientes que no desentonaban de cierta tradición católica.

### *9.8.1. Bases de la nueva Iglesia*

La reina, asesorada por su cautísimo Secretario de Estado y a la vez confidente, William Cecil, procedió con moderación y eficacia. El aparato legal sería facilitado por el Parlamento siempre dúctil, la referencia doctrinal vendría de los obispos, renovados otra vez. Cinco años puede decirse que le fueron suficientes para aniquilar la obra de su hermana.

En primer lugar recuperó, como premisa inevitable, la jefatura de la Iglesia con la nueva *Ley de supremacía* (abril, 1559). Inmediatamente después promulgó la ley de identidad litúrgica y disciplinaria con el *Libro de oración común*. La primera otorgaba al monarca más poder que la de Enrique VIII; el *Libro* tenía resonancias protestantes procedentes del reinado de Eduardo VI. Una y otro, con todo, eran moderados.

No hubo demasiadas resistencias entre el clero diocesano a jurar la jefatura eclesial de la reina. Más numerosas fueron las negativas por parte del episcopado, nombrado en buena parte en el reinado anterior. Pero los obispos renuentes no tardaron en ser removidos o encarcela-

dos, y fue entonces cuando se creó masivamente una nueva jerarquía adicta al Anglicanismo que la promocionó.

Lo más importante, o sea, la confesión de fe, de ortodoxia anglicana, fue obra de los obispos incondicionales: los *Treinta y nueve artículos* (1563), retocados y moderados por la reina y permanentes casi hasta nuestros días como signo de identidad de la Iglesia oficial anglicana. Los artículos son una formulación protestante-católica que para algunos resulta algo ambigua y para los más el fruto de la característica comprensión inglesa. Hay un fondo protestante: Sagrada Escritura como norma suprema, justificación por la fe, los dos sacramentos principales, rechazo de mediaciones y sufragios, imposición de la lengua inglesa en la liturgia. Pero también se perciben suficientes transacciones: el canon (libros admitidos de la Biblia) es el católico, se habla del valor de las obras, no se rechazan explícitamente los otros sacramentos (las bodas anglicanas y las católicas son demasiado parecidas), la estructura eclesiástica se basaría en la organización episcopal, eso sí, sin lugar para el papa romano, bien suplido por la jefatura del o de la monarca.

De hecho –y así tenía que suceder– artículos y disciplina fueron rechazados por los descontentos: a los católicos les parecieron demasiado protestantes y los puritanos no podían transigir con tantos resabios papistas. Pero esa fue la esencia del Anglicanismo isabelino y posterior: un estilo más que una dogmática y que unos comportamientos estereotipados para siempre; una «comprehensión» tan adaptable a los tiempos como extraña a todos los fanatismos de entonces.

### *9.8.2. Imposición de la religión oficial*

La moderación primera de Isabel se fue endureciendo, y la tolerancia inicial se convirtió en represión sistemática de los disidentes, más que por su peligrosidad interna por las ocasiones que podían ofrecer a las potencias extranjeras, que nunca estuvieron bien informadas del potencial subversivo de los católicos, sobrevalorado desde fuera. Por esta pésima información, y esperando una insubordinación colectiva, el papa Pío V excomulgó a la reina herética (Bula «Regnans in excelsis», 25 de febrero de 1570): se deponía a la reina y se exigía a sus súbditos la desobediencia activa. Era una medida anacrónica, medieval, que sólo logró efectos contraproducentes para los católicos ingleses y adhesiones más fervientes aún en los súbditos.

Los mismos resultados obtuvo, mucho más tarde, la empresa, no parece que tan descabellada a tenor de las actuales revisiones pero pésimamente preparada, de la «Armada Invencible» (para los ingleses «La gran armada») de Felipe II (1588). El episodio y el fracaso español

sirvió, entre otras cosas, para avivar aún más el sentimiento nacional xenófobo de los ingleses y para asentar con más firmeza la popularidad de la reina, que, antes, por 1569, había aplastado ya alguna rebelión católica en el Norte. En Inglaterra se completó la asociación (papista igual a español e igual a antiinglés), y el Anglicanismo se convirtió en elemento sustancial de identidad nacional.

No fueron reprimidos con menos vigor los otros disidentes, las tendencias procedentes del protestantismo extremo o del anabaptismo espiritualista. Eran irreconciliables con Iglesias establecidas, con estructuras episcopales y exigían rigorismos morales más coherentes. La persecución se cernió sobre estos primeros puritanos, y unos perecieron como herejes, otros lograron huir a refugios continentales calvinistas. Su hora sonaría con el otro Cromwell y con la Revolución de 1640.

El Anglicanismo, por de pronto, se impuso sin mayores dificultades. La jerarquía y el clero católicos del reinado antecedente se doblegaron, al parecer, sin resistencias notables. El pueblo, en su inmensa mayoría, ni debió percibir los cambios profundos. La minoría católica fiel se centró en el Norte, al amparo de algún noble, pero condenada a la clandestinidad, a la discriminación y atendida por los pocos clérigos constantes de dentro o por los retornados de seminarios de ingleses establecidos en Francia o en España para esta misión.

Poco se podía hacer ante la autoridad monárquica y sus poderes multiformes, afianzados aún más por el control de lo religioso. La inquisición funcionó sin trabas. El clero anglicano aprovechó bien las capacidades del púlpito como instrumento de penetración y de difusión de la nueva Iglesia. La propaganda antipapista encontró el vehículo excepcional en los libros. Los hubo, como el llamado «Libro de los mártires» (de los mártires producidos por «María la Sanguinaria») de John Foxe que se convirtieron en la lectura, pública y doméstica, más demandada y que sirvieron para universalizar la identificación del papista con la crueldad, del papa con el Anticristo, de Felipe II y de España con el demonio meridiano. Ante la fuerza de esta propaganda poco pudo hacer la orquestada desde el catolicismo continental.

# 10.

# Los movimientos de reforma radical

El luteranismo, los calvinismos, el anglicanismo, cristalizaron en Iglesias con sus ortodoxias, sus estructuras, sus jerarquías, sus sistemas sacramentarios, con la acogida y el amparo de los poderes políticos y de la sociedad en su mayoría. Pero, a veces simultáneamente, brotaron y vivieron (con esperanza de vida más o menos prolongada) movimientos paralelos empeñados en la transformación de la sociedad por exigencias de la religión, de la libertad cristiana, de los sueños y utopías inspirados –decían– por el Espíritu. Enfrentados con los poderes políticos, no necesitaban mediadores, ni clero, ni ritos, ni iglesia institucionalizada. Algunos historiadores han calificado de revolucionarios a estos movimientos marginales. Lo fueran o no, no hay duda de los gérmenes de subversión económica, social y política contenidos en las «heterodoxias» perseguidas todas ellas por católicos, luteranos, calvinistas y anglicanos con dureza sistemática e inexorable.

Entre tantos denuedos como se registraron, los hubo convencidos de la necesidad de transformar la sociedad en reino de Dios con actitudes sectarias, es decir, por grupos de selectos, puros, sin lugar para los pecadores (que eran todos los demás). Sus modelos sociales y religiosos no cabían en un mundo poco entusiasmado por revolucionar sus estructuras. Otros intentos eran más interesados: sus programas se cifraron en mejorar la situación material, para ellos evidentemente injusta, a costa de los otros, de los privilegiados y poderosos. Tampoco pudieron prosperar. Por último, hubo quienes, desilusionados por sociedades e Iglesias, viejas o nuevas, se atrincheraron en posiciones personalistas,

pietistas y espirituales como forma de protesta religiosa y, a la vez, social.

Aludiremos a los más significativos y relacionados con la convulsión que en la Cristiandad supuso la ruptura de Lutero, no sin advertir que, más que con él, buena parte de estos movimientos conectaban con las posiciones de Zwinglio.

## 10.1. Impaciencias en Wittenberg

El principio de la libertad del cristiano, de que todos los creyentes eran sacerdotes y, sobre todo, la extirpación de toda autoridad que no fuera la Escritura, no se redujo en algunos sectores a formulaciones teológicas sin ulterior trascendencia social. Todos conocían la moderación de Lutero, que tardó en desprenderse de su hábito de fraile agustino, de la misa en latín, contrario a la violencia y a las prisas, temeroso de que su mensaje, que sólo se refería a las relaciones personales entre el hombre y Dios, a solucionar el problema de la salvación, se utilizase para subvertir el orden social. Ahora bien, no todos estaban de acuerdo con tanta paciencia.

La ocasión se presentó durante el encierro de Lutero en el castillo de Wartburg a raíz de su proscripción imperial en la Dieta de Worms, y los primeros intentos de reforma radical tuvieron lugar precisamente en Wittenberg aprovechando su ausencia forzosa.

La autoridad espiritual en la ciudad era, en aquella circunstancia, Andreas Bodenstein (1477-1541), conocido por todos como Karlstadt por el lugar de su nacimiento, y decano de la Facultad de Teología, compañero de Lutero en los primeros tiempos de la protesta. Fue, incluso, quien llevó el peso de la disputa de Leipzig (1519) y, aunque su papel no fue demasiado airosamente representado en aquella confrontación, no cabe dudar de su categoría intelectual. A diferencia de Lutero, no obstante, su teología no se reducía al ámbito de lo personal sino que exigía, y con prontitud, la adecuación de la sociedad a los principios de la Reforma.

En su empeño por realizar este proyecto encontró estímulos suficientes. Lutero había sembrado con sus escritos el clima adecuado: los frailes abandonaban los conventos y comenzaban a casarse; las misas papistas no eran compatibles con sus teorías; la pervivencia de símbolos, como imágenes de santos, manifestaciones de culto tradicional, no iban de acuerdo con la única mediación de Cristo. Sobraban los diezmos, estorbaba la caridad limosnaria, la asistencia social sacralizada. Y no tenían sentido hábitos monacales, ornamentos litúrgicos, comportamientos clericales en una Iglesia en la que todos eran sacerdotes. A

todo ello se añadieron las prisas de algún compañero de claustro y la presencia de «profetas» laicos, tejedores incultos y soñadores, que habían llegado de la localidad cercana de Zwickau con su entusiasmo por actuar de acuerdo con la palabra de Dios, con la Biblia, con la inspiración personal, interna, anárquica por tanto, del Espíritu, que, al parecer, tenía cierta predilección a revelarse durante el sueño, como en el Antiguo Testamento.

Con estos motivos, más o menos teóricos, simpatizaron los estudiantes universitarios y los burgueses de la ciudad. Y Wittenberg comenzó a transformarse de golpe. Se suprimió la mendicidad callejera por la ordenación de la asistencia social sin necesidad de caridad y gracias a la aplicación de las rentas eclesiásticas desamortizadas, llevadas a través de una caja común al efecto. No tardó en llegar la acción directa iconoclasta: estudiantes, burgueses, gentes entusiasmadas, invadieron los templos, expulsaron a los sacerdotes papistas, destruyeron libros litúrgicos, arrasaron altares, abatieron imágenes, todo ello con estrépito y armados.

La expresión más seria del nuevo orden se cifró en la misa, convertida en referencia inevitable. Karlstadt, con la publicidad previa conveniente, y con la iglesia principal abarrotada, por la navidad de 1521 comenzó a celebrar la «misa alemana», sin ornamentos, vestido de seglar. Era una misa inteligible, en alemán (no en latín), sin necesidad de confesión y con comunión del pan y del vino que el mismo comulgante llevaba a la boca.

Estos gestos, imitados por otras ciudades, y que tenían entonces importancia decisiva, la tuvieron mayor aún en Wittenberg puesto que constituían un desafío a la autoridad del príncipe, Federico el Sabio, y a la prudencia de Lutero, empeñados como estaban ambos en proceder pausadamente y en ahogar cualquier brote de desorden como el que invadía a la ciudad, agitada por la efervescencia religiosa, que era la que más espoleaba en aquellas circunstancias.

Lutero, bien informado en su soledad, no tardó en redactar escritos duros contra tales «profetas celestiales», manipuladores de la Sagrada Escritura, perturbadores de la ordenación social, escandalizadores de los sencillos. Ante la ineficacia del escrito, rompió su aislamiento, se fugó clandestinamente de su confinamiento de seguridad en Wartburg, y en marzo se presentó en Wittenberg. Su palabra encendida, con arengas en la plaza y sermones ardientes en la iglesia, logró entibiar los fervores iconoclastas.

La represión se cebó en Karlstadt. Inició la emigración de los proscritos, de los anatematizados por Lutero (al que el perseguido llamaba «nuevo papista»). Se vio implicado en la guerra de los campesinos con papel de moderador. Pasó por trances de auténtica pobreza hasta que

acabó pacíficamente en Basilea víctima de la peste. El acoso de Lutero no fue tan inclemente por el protagonismo de los desórdenes cuanto por las doctrinas sutiles acerca de la Eucaristía, cercanas a las de Zwinglio e intolerables para él.

## 10.2. Revuelta de caballeros

Suele relacionarse también con las promesas y esperanzas sociales de la Reforma la llamada –con exageración evidente– «Guerra de los caballeros» (1522-1523). En cierto modo, el *Manifiesto a la nobleza cristiana de Alemania* de Lutero, con su llamada para que los señores y magistrados protagonizaran las reformas propugnadas, alentó las expectativas de un sector peculiar, quizá el más perjudicado por la coyuntura de aquellos tiempos: la caballería.

En efecto, el estado de los caballeros, imprescindible en las formaciones sociales del feudalismo, en el siglo XVI resultaba una realidad

**Fig. 10.1.** El humanista, poeta laureado e ideólogo de los caballeros, Ulrich von Hutten (1488-1525). Grabado de la época.

anacrónica. Era una nobleza baja, abundante en el alto Rin, en Franconia, en Suabia, es decir, en el Suroeste alemán. Malvivían en sus castillos, sin rentas suficientes para mantener el estilo de vida otrora brillante, imposible entonces porque el dinero había superado a los pobres y casi simbólicos tributos en especie que recibían de sus cada vez más escasos vasallos. Políticamente eran inútiles ya puesto que su función medieval de consejeros de grandes señores y príncipes territoriales carecía de sentido frente a la burocracia, más eficaz, de las cortes de estos Estados, que, gracias a la modernización y profesionalización de los ejércitos, ni la ayuda de los caballeros necesitaban.

Quizá fuese excesivo el reproche que corría de boca en boca, en escritos populares y no tanto, de que todos los caballeros eran unos bandidos auténticos, un peligro para viajantes y para la circulación de mercancías por los caminos comerciales, pero había mucho de verdad en ello. Incluso por razones de subsistencia se dedicaban, algunos al menos, a tales menesteres o a la apropiación violenta de bienes y tierras de campesinos, a hurtos disimulados bajo la especie de rivalidades y venganzas. Ahora bien, no todos los caballeros se encontraban en tal situación, tan lejana del antañón título de defensores del Imperio de que se habían gloriado en la Edad Media.

Estas excepciones fueron las de los capacitados para captar el mensaje de Lutero (aunque en ningún momento el reformador se identificase con sus reivindicaciones). Entre los más activos hay que mencionar a dos personajes significativos por lo que supusieron en aquellos años críticos: Ulrich von Hutten y Franz von Sieckingen, un ideólogo y un militar.

Hutten ha pasado a la historia como polemista acreditado. Su humanismo se expresó en lenguaje directo, en alemán o en latín, en poesía (fue poeta laureado), y puede considerarse como uno de los precursores y alentadores de la primera reforma luterana que no tardó en acoger. Su vigor publicitario se empeñó en un nacionalismo germánico construido sobre la xenofobia (sus invectivas contra Roma eran demoledoras) y sobre el anticlericalismo más radical. En el fondo su idealismo soñaba con revitalizar la caballería como instrumento de la reforma alemana que exterminara los principados eclesiásticos en beneficio de la baja nobleza.

Sieckingen incorporó estos ideales contagiado por el caballero humanista y poeta, huésped suyo entre 1520-1522. Abrazó el luteranismo, y en sus dominios reducidos (dentro del Palatinado renano) de Landstuhl y Ebernburg acogió y empleó como párrocos en 1521 a Buzer, Ecolampadio, Aquila, llamados a protagonizar la Reforma en diferentes lugares de Europa. Trató de ejecutar el proyecto apoyándose en la caballería de

la región y proponiendo como objetivo la conquista y la secularización del riquísimo principado territorial del arzobispado de Tréveris.

La historiografía tradicional, romántica, miró esta empresa, descabellada, como cruzada por la causa del Evangelio. El propio Sieckingen proclamó que el móvil de su guerra se cifraba en la defensa de la causa de Dios y en la destrucción de los enemigos de la verdad, que no eran otros que el papa y los obispos. También se ha insistido con frecuencia en el anhelo de revitalizar a la baja nobleza, a los caballeros, desvalidos ante la potencia creciente de los Estados territoriales.

Los historiadores actuales, ante la evidencia de la situación de tantos caballeros, y a pesar de los títulos esgrimidos para la guerra por su líder, ven en su aventura objetivos menos grandiosos y más en consonancia con ambiciones personales de ampliación de sus propiedades, de recuperación económica, de prestigio y de poder, ganado todo a costa de los dominios del arzobispado, convertido en principado secular y en beneficio, naturalmente, de Franz von Sieckingen.

Creyó propicia la ocasión: el arzobispo aparecía como francófilo, lo que daba ciertos tintes de germanismo y de favor imperial a su ataque. Sieckingen acababa de ser designado capitán de la unión de los caballeros del Rin que se había formado pocos antes. Esperaba el respaldo de los nobles de su estado en las posesiones rurales de Tréveris, de los burgueses descontentos de su señor en la ciudad y –así lo pensaba– entusiasmados ante la oferta de sacudirse la opresión de los curas gracias a la libertad evangélica llevada por su heraldo.

En septiembre de 1522 comenzó la ofensiva. Su ejército, financiado gracias a préstamos de Estrasburgo, se apoderó de algunas localidades, incluso de la ciudad de San Wendel. Pero nada pudo hacer ante las defensas de la ciudad de Tréveris perfectamente montadas por el arzobispo Richard von Greiffenklau, excelente militar también y que nunca se vio abandonado por sus ciudadanos. A esta preparación contra cualquier sorpresa se unió otro factor, presente en trances parecidos a lo largo de la historia de la Reforma: los príncipes territoriales, fueran de la confesión religiosa que fueran, subordinaban sus creencias ante cualquier amago a sus iguales. En esta circunstancia no tardaron en acudir en apoyo del arzobispo elector el otro elector del Palatinado y, nada menos, el landgrave Felipe de Hessen.

Ante la coalición, al caballero Sieckingen no le quedó más remedio que levantar el asedio e iniciar la retirada, poco airosa, hacia su casa fortaleza solariega de Landstuhl. Allí fue sorprendida su escasa guarnición por la artillería de los señores y allí fue encontrado herido de muerte por los asaltantes el mismo día de la capitulación (7 mayo 1523) y enterrado sin honores en la capilla del castillo.

La represión no se hizo esperar. Hutten pudo huir para fallecer en

Suiza poco después aquejado por la terrible plaga de la sífilis. Los señores territoriales del sur aprovecharon la ocasión para aniquilar a la baja y peligrosa nobleza de Suabia y de Franconia incendiando castillos y palacios solariegos sin resistencia notable. Los beneficiados, como siempre, fueron estos príncipes territoriales, que se vieron libres del fermento de inquietudes que suponía la caballería.

Lutero, como se ha dicho, no prestó ningún socorro al sector social eliminado y potencial agente de la Reforma, incompatible, para él, con cualquier amago de subversión social.

## 10.3. Las guerras de los campesinos alemanes

Directamente relacionada con la Reforma, con la libertad de los cristianos, con ordenaciones sociales bíblicas, estuvo la «guerra de los campesinos», mejor conocida y que ha contado con una hermosa (aunque discutible desde la historia) obra de Engels. No vamos a entrar en categorías bizantinas de si fue una revuelta o una revolución. Se trató de la protesta, casi siempre violenta y armada, de los descontentos, que en sociedades agrarias y sacralizadas como eran aquéllas, tenía que ser mayoritaria (no exclusivamente) campesina y envuelta en motivaciones religiosas.

### *10.3.1. Modelos, quejas y reivindicaciones*

En Alemania, desde el siglo XV hasta los mismos días de Lutero, se habían registrado numerosas inquietudes campesinas, explicables por los desajustes provocados por la evolución económica y social. Todas ellas estallaron siguiendo determinados estereotipos, en los cuales, junto al estímulo económico, actuaba el revestimiento religioso. Entre tantas protestas, localizadas casi todas ellas, tres quedaron grabadas de forma especial en los documentos y en la memoria colectiva de los alemanes. Y estuvieron muy presentes en la guerra de 1525.

Un pastor, Hans Böheim, con su pífano, sus canciones, con los mensajes apocalípticos recibidos en apariciones de la Virgen, convirtió el lugar de peregrinaciones de Niklashausen (Franconia) en centro activo de agitación social y religiosa. Hablaba de un mundo libre, igualitario, sin cargas fiscales y sin propiedad privada. Transmitía la ira de Dios contra los privilegiados, contra el papa, el clero, los príncipes y señores, contra el mismo emperador, contra las clases afortunadas de la ciudad. Los cerca de 40.000 peregrinos de toda la región se hicieron eco y propagandistas en aquella primavera de 1476 de la utopía sin porvenir.

El obispo-señor de Würzburg quemó al pifanero, y la capilla de sus vaticinios fue destruida.

En Würtfenberg, el descontento provocado por la creciente presión fiscal aglutinó a las clases inferiores, campesinado y «proletariado» urbano, en la primavera y verano de 1514. Esta vez el simbolismo movilizador fue el del «pobre Conrado» (el pobre Conz), denominación colectiva que se aplicaba a los sectores oprimidos, que saltaron ante las incitaciones del mozo Gäspeter, que se enardecían con canciones antinobiliares y que fueron fácilmente dominados por el ejército señorial.

La confrontación social estuvo bien presente en las sucesivas resur-

**Fig. 10.2.** La inquietud campesina contra los señores tenía larga tradición en el espacio alemán. El grabado reproduce la portada de una hoja volante de propaganda de la «Liga del Borceguí» (1514). Obsérvense los símbolos religiosos de las revueltas.

gencias de la «Bundschuh» o «Liga del borceguí» (calzado burdo del común en contraposición con la bota caballera). Perceptibles en los cantones suizos y en Alsacia desde el siglo XV, tales movimientos se reiteraron con obstinada insistencia, y siempre con el fracaso subsiguiente, en el obispado de Spira (1502), en Breisgau (1513) y en Alto Rin (1517, año de las tesis de Lutero). Estas tres últimas oleadas contaron con un líder cualificado, antiguo siervo, Joss Fritz, capaz de coaligar a campesinos y habitantes de ciudades. Los documentos conservados hablan de explícitos anhelos de subversión social, de repartos de propiedades clericales, de abolir la servidumbre y acabar con la explotación a que el «gemeine Mann» (las clases inferiores) estaba sometido por clero y señores, que se encargaron de acallar violentamente tales protestas.

Formas de reclutamiento, reivindicaciones, símbolos religiosos, ya conocidos, estuvieron muy presentes en la «gran guerra», en las inquietudes, materializadas en movimientos juramentados de masas, que se desencadenaron en mayo de 1524, al sur de la Selva Negra. En este prólogo las huestes campesinas llegaron hasta las puertas de la ciudad de Stuttgart. Inmediatamente se propagó por Alsacia, Suabia, Franconia, regiones acostumbradas a disturbios. La sublevación de campesinos armados se extendió por zonas más alejadas, hacia el norte, como Turingia y la propia Sajonia, y al este por los dominios patrimoniales de los Habsburgo, como Tirol y Carniola, o por principados eclesiásticos como Salzburg. Prácticamente en los contornos del sur sólo se vio inmune Baviera, cuyos campesinos, al parecer, no estaban tan vapuleados por cargas y exigencias de rentas crecientes por parte de los señores y monasterios. De hecho fueron monasterios y castillos los objetivos prioritarios de los conjurados, que, alentados por el éxito primero, se animaron al asalto de algunas ciudades.

La convulsión de aquel año 1524-1525 fue tremenda e impresionante. Los campesinos, una vez juramentados, con sus símbolos religiosos, con sus programas de reivindicaciones en algunos casos y con su acción directa en los más, se entregaban a la destrucción y a la rapiña, aunque sólo fuera para solucionar los problemas logísticos de tanta aglomeración armada casi siempre con sus instrumentos agrícolas. En la población que no simpatizó con ellos el desconcierto inicial se tradujo en terror ante aquellas bandas desencadenadas. A pesar de todo, el caos y el desorden no fue general: en algunas ciudades y regiones los campesinos (es decir, sus líderes) supieron negociar pacíficamente sus condiciones.

Estas condiciones se plasmaron en programas jurados, redactados por ideólogos que no eran precisamente de extracción rural y propagados con sorprendente celeridad de boca en boca para los analfabetos,

por la imprenta para los otros, los menos, y por mensajeros al efecto para todos. Los programas fueron numerosos, como numerosos eran los focos de acción. En todos ellos, no obstante, había quejas y exigencias comunes que indican que las conmociones estallaron y se desarrollaron más por motivos sociales y religiosos que económicos: la guerra de los campesinos, no fue, para algunos historiadores, un parto de la miseria sino de cierto bienestar material, insatisfecho ante los abusos que propiciaban las nuevas condiciones.

Por eso la guerra estuvo movida por motivos tradicionales: por anhelos de retorno a situaciones prefeudales de justicia divina, a costumbres antiguas, frente a las propiciadas por la introducción del Derecho Romano; y, a la vez, por exigencias modernas de acomodar el orden religioso del campesinado y de las comunidades rurales (y urbanas) a las igualdades, libertades y ley evangélica proclamadas por la Reforma.

A estos principios de reforma radical y a las proclamas de conformar la sociedad a la palabra de Dios respondían las frecuentes acciones violentas de iconoclastia, de anticlericalismo desencadenado contra obispados, monasterios. A lo mismo obedecía la reclamación del derecho comunitario de nombrar párrocos y pastores, la abolición de la servidumbre, el libre uso del bosque, de los ríos, de la caza (reservados al señor). Todo ello estaba muy presente en los articulados de la Selva Negra, de Suabia, de Frankfurt. En Franconia líderes cualificados lograron formar una especie de Parlamento campesino en Heilbronn, con formulaciones hostiles a poderes intermedios (príncipes, señores, caballeros, municipios) y favorables al poder imperial, universal y regulador de la sociedad, de la economía no sometida al capitalismo de los Fugger y compañía, de la circulación monetaria.

Entre tantos programas como circularon, algunos tuvieron significado especial. El más afortunado, reimpreso y divulgado fue el de los «Doce artículos de los campesinos de la Alta Suabia» (Memmingen). No estaba redactado –no podía estarlo– por campesinos sino por sus líderes Lotzer (peletero) y el párroco zwingliano Schappeler. Eran artículos «evangélicos», emanados de una «Unión cristiana», y proclamados en nombre de la libertad universal del Evangelio. Se denunciaba la injusticia de la servidumbre, con sus cargas personales y laborales; se exigía un derecho penal más acomodado a los usos y costumbres antiguos que a las novedades introducidas en beneficio de los poderes señoriales; la recuperación de las forzosas enajenaciones de bienes comunales, de la pesca, de la caza, del uso del bosque tan necesario; se regulaba la vida parroquial, más democrática y sin diezmos odiosos. Todo se acompañaba de citas bíblicas justificadoras. Estos doce artículos sirvieron de modelo para otros muchos, fueron negociados en ocasiones, en otras circunstancias alentaron la subversión, y merecieron un primer comen-

tario moderado, como moderados eran ellos en definitiva, por parte de Lutero.

### *10.3.2. Utopías y milenarismos*

Frente a los proyectos tradicionales anteriores se formularon otros más avanzados, francamente utópicos, incluso apocalípticos y milenaristas. Entre ellos, el de la utopía del Tirol, donde la revuelta fue más duradera y animada por el singular Michael Gaismair. La sociedad soñada por él (hacia 1526) se parecía mucho a la de la Utopía de Thomas Moro, aunque más sacralizada puesto que en todo debía acomodarse a la palabra de Dios, para cuyo conocimiento y proclamación arbitraba la única Universidad posible en los contornos. Como quiera que en la región la economía y la población eran fundamentalmente mineras y rurales, su sueño se tenía que materializar en el derribo de castillos, de murallas de las ciudades, para convertir todo en células aldeanas, con gobierno central representativo, con una sociedad de iguales sin privilegios, con clero y jueces electos y financiados por las comunidades, con una asistencia social afrontada a base de los diezmos secularizados y de los monasterios convertidos en hospitales. Prácticamente desaparecía la propiedad privada y no había lugar para los aborrecidos comerciantes y banqueros, para los prestamistas, para las concesiones monopolísticas de las minas tirolesas, que tenían que pasar de manos de las firmas poderosas de Alemania a disposición de los mineros que las trabajaban.

No pudo, naturalmente, llevarse a la realidad el proyecto, anacrónico y precoz en demasía, de la utopía tirolesa, abortada por la represión y la inviabilidad de lo que, en aquellas condiciones, resultaba excesivamente revolucionario.

### *10.3.3. El sueño y la tragedia de Thomas Müntzer*

Por el radicalismo de Thomas Müntzer y su sociedad milenarista y sectaria, por estar inexorablemente unido a la historia de la Reforma, por la confrontación con Lutero, y porque ha sido el capítulo más atendido y discutido en la historiografía, no podemos eludir el detenernos en lo que supuso, y en lo que fue en realidad, la llamada utopía muntzeriana.

Hay que advertir que este capítulo ha sido uno de los más manipulados desde que en sus mismos días Melanchthon y Lutero lanzaran la imagen de un Müntzer diabólico hasta la propaganda que pululó en tantos libros y trabajos (algunos con envidiable calidad histórica por otra

parte) en la exrepública democrática en el 450 aniversario de la guerra de los campesinos (1975). Engels, en su citada y clásica obra, y Ernst Bloch, más cerca, han contribuido a conferir interés permanente (a veces extrahistórico) a este acontecimiento de la reforma radical.

**Fig. 10.3.** Thomas Müntzer, representante del «ala izquierda» de la Reforma. El grabado de Van Sichen (1525) lo califica de «Archidiablo patrón y capitán de los campesinos sediciosos. Degollado».

Thomas Müntzer (1489-1525) fue ganado tempranamente por Lutero. Su formación, sólida, será oscurecida pronto por su tendencia espiritualista, por su vena apocalíptica y por la identificación de los sueños con la imposible realidad. Sus compromisos pastorales le descubrieron el mundo de los pobres y le dieron una experiencia que no tuvo Lutero, identificado con otros ambientes. Ahora bien, el empeño revolucionario de Thomas Müntzer fue fruto de una evolución progresiva y acuciada por los rechazos sucesivos de sus ideas, de sus propuestas y de la proscripción de su persona.

Le expulsaron de su parroquia de Zwickau, donde dio oídos a profetas visionarios, entusiasmado como estaba por mejorar la suerte de los desfavorecidos. Huye a Praga (1521), y allí lanza manifiestos, predica sermones apocalípticos y formula la ilusión de su Iglesia nueva integrada por elegidos. También de allí tuvo que emigrar pues la tradición revolucionaria taborita, heredada del checo Juan Huss, no parecía haber arraigado entre los dirigentes. En Allstedt (Sajonia) puede permanecer un par de años. Es donde predica, inaugura la liturgia en alemán con cánticos populares que se adoptan como incitaciones a la lucha contra los impíos y donde inicia su «Liga de los electos» para establecer el verdadero reino de Dios, un reino que en su *Sermón a los príncipes* anuncia ya próximo el profeta. Como los príncipes (es decir, los condes de Mansfeld) no se mostraron muy de acuerdo con estos modelos subversivos, de nuevo se vio forzado a la emigración y a la clandestinidad. Sus escritos más radicales van identificando ya al pobre social y económico con el elegido para formar el reino de Cristo, en confrontación con los poderosos, ya fuesen señores territoriales, ya el propio Lutero, al que vapulea como «adulador de príncipes», «doctor de la mentira», «afeminada virgenci-

ta», «demonio y papa muelle de Wittenberg» y con otras lindezas que fueron devueltas con ira por el no menos deslenguado reformador.

En su peregrinar pudo recabar en la ciudad libre de Mühlhausen (Turingia). Allí, por fin, en los últimos meses de su corta y ajetreada existencia, pudo materializar sus sueños. Acababa de establecerse un gobierno de sectores burgueses opuestos a las viejas oligarquías, dominado por el predicador Pfeiffer y por su denominado «Consejo eterno». Fue superado por Müntzer y por su «Alianza eterna», integrada por los más pobres y animada por la seguridad de estar preparando el nuevo reino del mismo Dios, ya a la puerta. No es fácil describir el clima de exaltación que se apoderó de la ciudad, sacudida por la convicción de la cercanía divina y agitada por la onda expansiva de la guerra de los campesinos en aquellos contornos del norte de Turingia.

Con ellos había tenido contactos Müntzer pero sólo fue líder de este último reducto –los otros habían sido derrotados ya– y en estos postreros estertores de la protesta. En aquellos días de la primavera de 1525 el profeta alentó la resistencia activa, más que por ceguera ante la derrota inevitable por su convicción iluminada de librar la batalla de Dios, de un Dios –hay que insistir en ello– que se presentaría de un momento a otro para capitanear y dar la victoria a los elegidos. Escribe cartas arrebatadas a los mineros de Allstedt para que no cedan porque ha llegado el tiempo final de los impíos (todos menos sus aliados eternos), almacena armas en su predio de Mühlhausen y planifica órdenes de batalla.

Ni siquiera todos los plebeyos y marginales de la ciudad hicieron caso de los entusiasmos de su predicador: apenas pudo arrastrar a unos 300 hombres, que se unieron a los campesinos en retirada y fortificados junto al altozano de Frankenhausen. Allí la «espada de Gedeón» (como se llamaba Müntzer a sí mismo) se presentó con su ejército diminuto de juramentados, con su bandera blanca surcada por el símbolo esperanzador del arco iris, con sus arengas apasionadas y convencido de la inminente aparición de Dios (como anunció el otro arco iris que se formó en el horizonte) y cantando el himno «Ven, Espíritu Santo» con que se lanzaron al encuentro suicida. Pero quien llegó fue el ejército de los señores que, sin diferencias confesionales, el 25 de mayo de 1525, con su infantería numerosa, bien protegida por la artillería y seguida por la caballería, masacraron a los campesinos desarbolados.

Müntzer fue capturado, torturado y, a los dos días de la batalla desigual, decapitado para «ejemplo» de los demás. Inmediatamente se divulgó su confesión final. Se duda de la autenticidad, incluso de la verdad, de las palabras arrancadas en el tormento y que manifiestan la voluntad de crear una sociedad comunista (es decir, sin propiedad privada y en la que todo fuera común). La de Frankenhausen se ha

interpretado como la derrota, otra derrota, no sólo de los campesinos sino de la utopía revolucionaria.

### *10.3.4. La derrota y la represión*

Se interprete como se interprete, la mitificada batalla significó la imposibilidad de un movimiento que conmocionó a Alemania y que en algún lugar (como en el Tirol) sobreviviría por cierto tiempo pero abocado al fracaso. Se ha insistido en el protagonismo de Lutero en la masacre del campesinado. De hecho, por aquellos días salió de su pluma acerada (y se divulgó con celeridad) el escrito más violento del reformador: *Contra las hordas ladronas y asesinas de los campesinos.* En él se revela el pánico apocalíptico sembrado por las revueltas en

**Fig. 10.4.** Panfleto de Lutero «Contra las bandas asesinas y ladronas de los Campesinos» (1525).

cadena y por las «ligas» clamorosas, la mentalidad férreamente feudal de Lutero, las invectivas lanzadas contra el «archidiablo» atrincherado en Mühlhausen, y en él se incita a los señores a «pinchar, rajar, golpear, estrangular, como si de un servicio a Dios se tratara».

El panfleto pudo servir como justificante «evangélico» de la reacción señorial o como bálsamo para aquietar conciencias, bálsamo inútil por otra parte ya que todos estaban convencidos de cumplir con el deber de exterminar a los delincuentes contra el orden social que se consideraba sagrado. De todas formas, el espoleo de Lutero llegaba tarde y cuando los señores ya habían ejecutado cuanto se sugería en el famoso escrito. Con él y sin él, las reivindicaciones campesinas hubieran fracasado lo mismo, por motivos perfectamente comprensibles.

En primer lugar por la dispersión de los centros de subversión de los campesinos, incapacitados para aunar fuerzas y para la acción común. En segundo término, por la carencia de líderes cualificados: aquella guerra carecía de conductores y andaba sobrada de profetas y de predicadores, tan aptos para entusiasmar con su palabra como inhabilitados para las exigencias del realismo bélico. Aunque en algún lugar y en algún momento se encontraran con la oferta de caballeros como el francón Goetz von Berlichingen (inmortalizado mucho más tarde por Goethe) o con servicios de «lansquenetes», poco podían hacer aquellas masas desordenadas y sin coordinación frente a los auténticos ejércitos de los príncipes territoriales, con armamento adecuado, con infantería preparada, mejor dotados de artillería y de la entonces decisiva caballería. Los señores, por otra parte, estaban muy dispuestos a deponer diferencias confesionales a la hora de defender sus intereses, como hemos visto que hicieron frente a los caballeros. Y esto fue lo que sucedió en la guerra de los campesinos y de algunas ciudades.

Después de algunos éxitos iniciales, debidos al desconcierto y a la sorpresa, las bandas campesinas serían derrotadas con relativa facilidad y extraordinaria dureza por los ejércitos señoriales unidos en la Liga de Suabia y dirigidos por el militar excepcional Jorge de Waldburgo. De forma sistemática y desde mediados de abril de 1525 fueron sometidos en Suabia, en Sajonia electoral, en Franconia. El 15 de mayo los duques de Brunswick y de la Sajonia católica, juntamente con Felipe de Hessen, libraron la conocida batalla de Frankenhausen. No tardarían los príncipes respectivos en ir sometiendo a los demás, desde Alsacia hasta Salzburgo, a finales de julio.

Con la derrota llegó la represión, sangrienta y cruel. Se dijo que unos 100.000 campesinos murieron, parte en los encuentros armados, la mayoría ejecutados, además como se ejecutaba entonces: colgando sus cadáveres en lugares visibles, mutilándolos, cegándolos, colocando los miembros descuartizados en plazas y caminos para escarmiento de los

demás. Los grabados del tiempo hablan elocuentemente del talante de esta represión, perpetuada por la alegoría de Durero.

La otra vertiente de la represión hay que verla en sus consecuencias sociales. Los campesinos alemanes quedaron desarmados para cualquier reivindicación. Las concesiones hechas, allí donde se negociaron, fueron drásticamente revocadas. En definitiva, los favorecidos fueron los príncipes y señores territoriales, con un poder incontestable ya ni por los caballeros inquietos ni por los campesinos sumisos.

Por lo que a la Reforma se refiere, se ha insistido demasiado en las nefastas consecuencias de la toma de postura de Lutero, que perdió para su causa a las clases populares. No es del todo correcta tal apreciación: el implantar su nueva Iglesia dependió de la voluntad o convicción del príncipe o de la ciudad respectivos más que de opciones personales de artesanos y campesinos.

## 10.4. Anabaptistas y espirituales

Bajo la denominación de anabaptistas (rebautizantes) –ellos preferían llamarse hermanos– se englobaron tendencias, movimientos dispares, temidos y perseguidos por las ortodoxias y por los poderes civiles tanto católicos como protestantes.

### *10.4.1. Razones para la persecución*

La hostilidad desatada es comprensible pues el llamado anabaptismo llevaba en su entraña la negación de cualquier forma de Iglesia, de Estado e incluso de sociedad civil. De raigambre zwingliana, era el Espíritu, comunicado directamente sin mediaciones, el motor inspirador. Al tratarse de sectas, el denominador común de los iluminados, poseídos por el Espíritu, se cifraba en su conciencia (a veces fanática) de creerse los únicos elegidos entre todos los demás, ateos e impíos, a los que (en casos extremos y excepcionales) había que exterminar. Esta elección divina tenía que ser conscientemente admitida por la fe y proclamada en el rito simbólico del bautismo, pero del bautismo adulto, puesto que el de los niños recién nacidos era, además de inválido, sencillamente inútil.

Este bautismo maduro, confirmador de la elección de los justos y predestinados, les dio el nombre y les ganó las antipatías de todos: los anabaptistas negaban la única posibilidad de salvación para tantas criaturas como morían prematuramente en tiempos, como es bien sabido, de altísima mortalidad postpuerperal e infantil. Al margen de ello, las for-

mas de vida anabaptista implicaban un igualitarismo y un anarquismo sustancial, traducido, en algunos casos, en comunismos precoces que ni los poderes ni la sociedad podían tolerar. Por eso el anabaptismo tuvo vocación de martirio y de emigración, siempre a la búsqueda de la Jerusalén ideal, del territorio de promisión huidizo donde realizar su ideal de reforma la más radical y, por eso mismo, la más inviable de todas, pues, junto al espiritualismo, su aborrecimiento de los poderes mundanos los conducía a un pacifismo contrario al uso de las armas, de su fabricación, al rechazo de pago de impuestos, de compromisos de obediencia a la autoridad y de los deberes ciudadanos.

### *10.4.2. Los grupos de hermanos y sus ideales*

Brotes de este estilo los hubo mucho antes y en diferentes lugares. Como movimientos colectivos, derivados de la ruptura protestante con la Iglesia tradicional, comenzó a perfilarse en ámbitos zwinglianos y a manifestarse en comunidades y en gestos que no tardarían en ser reprimidos con la muerte, a poder ser ahogados por aquello de su afición al rebautizo. En este anabaptismo y en esta represión temprana tuvo lugar el primer martirio, el de Félix Manz, por parte del Consejo de Zurich (mayo 1527). No tardando, estos hermanos proscritos comenzaron a emigrar hacia Estrasburgo, Tirol, Suabia, Baviera, Augsburgo, Bohemia, hasta recabar en Moravia, refugio de fugitivos y hogar de tantas confesiones. Allí llegó uno de los teóricos más prestigiados entre los hermanos y más perseguido por las ortodoxias: Balthasar Hubmaier, que, entregado a Austria, sería quemado públicamente en Viena al mismo tiempo que se ahogaba a su esposa (marzo 1528).

Estos brotes primeros de raigambre suiza eran pacifistas convictos y veían en el acoso externo de los, para ellos, impíos una señal de elección divina. Su proyecto se cifraba en la transformación personal. Pero no tardaron en formarse en el exilio y en los refugios programas mucho más radicales, empeñados en transformar no sólo a las personas sino también a la sociedad.

Uno de ellos fue el de las comunidades de hermanos del Tirol, llamadas hutteritas por la inspiración atribuida a su creador Jakob Hutter (quemado en Innsbruck, 1536), aunque en realidad fueron sus sucesores quienes intentaron materializar las ideas centradas en el amor, en la caridad, y, por exigencias de este principio, en la necesidad de abolir la propiedad privada y de establecer la rigurosa comunicación de bienes, tan anhelada desde la guerra de los campesinos, por estos núcleos de mineros tiroleses.

Otro sector, más beligerante, se aferró al milenarismo apocalíptico,

a la idea de la proximidad del fin del mundo depurador y creador de otro, el de la Jerusalén celeste (pero en la tierra) soñado por ellos. Estaba dominado por el peletero Melchor Hoffmann, que logró sobrevivir, que actuó en Estrasburgo y se presentaba como profeta Elías hasta que, a raíz del estrepitoso fallo en su anuncio del final de los tiempos para 1533 y para exterminio de los impíos, fue apresado y condenado al calabozo en el que moriría diez años más tarde.

El centro de acción se trasladó entonces a los Países Bajos, foco de propaganda hofmanita, dirigido por el panadero de Haarlem Juan Mathijs. Este anabaptismo no se limitó a la esperanza, más o menos impaciente, de la llegada sobrenatural del reino de Dios: el reino debía imponerse por la espada, por la violencia. Y así sucedió en el ensayo originalísimo, entre cómico y trágico, que se llevó a cabo en la ciudad de Münster en 1534 y 1535.

### *10.4.3. Münster, ciudad fanatizada*

El anabaptismo holandés era sustancialmente proselitista y su profeta Juan Mathijs pródigo en enviar emisarios, de dos en dos, por todos los contornos. Cuando éstos recabaron en Münster pudieron apreciar que la ciudad episcopal, con unos 7.000 habitantes, era un campo abonado para la realización del sueño anabaptista más radical. Convertida a la reforma de Lutero, su predicador Bernardo Rothmann la había entusiasmado con ilusiones milenaristas, de forma que a los emisarios holandeses poco les costó rebautizar masivamente a los fervorosos neófitos, exaltados con las profecías que el sastre Juan de Leyden decía llevar del profeta Enoc (se refería a Mathijs). Este profeta no tardaría en aparecer con sus secuaces, anhelosos de vivir el inminente juicio universal y final en la Nueva Jerusalén.

La ciudad santa, sin católicos ni luteranos resistentes, cambió radicalmente en sus estructuras y en sus comportamientos. Las elecciones de febrero de 1534 dieron el gobierno a los anabaptistas. Sobre el Consejo y el burgomaestre se impuso el nuevo profeta, Juan Mathijs, que acabó drásticamente con cualquier asomo de contestación. El régimen «comunista» riguroso que instauró no debe desvincularse del ambiente propio de una ciudad sitiada por su propio obispo expulsado. Se pensaba también en restaurar la vida común del primitivo cristianismo idealizado. En el escaso tiempo de mes y medio todas las propiedades se pusieron en común, se prohibió la tenencia privada de monedas, de víveres, de todo lo necesario para el abastecimiento. Las puertas de las viviendas tenían que estar permanentemente abiertas, aunque con cuidado para que no escapase el ganado. Poseído por el entusiasmo del

Espíritu, Mathijs, acaudilló una de las salidas, convencido como estaba del apoyo divino para derrotar a los sitiadores. En su descabellado intento perdió la vida.

Le sucedió su apóstol Juan de Leyden, y con él se alcanzaron todos los extremos imaginables en aquel «reino de los santos». Disolvió el Consejo porque había sido elegido por hombres, mientras que él lo había sido por Dios, en cuya voz se erigió, rodeado de doce jueces como los de las tribus de Israel. El asedio y el hambre explican que el «comunismo» se extendiera también a las prestaciones laborales colectivas. El clima apocalíptico y escatológico mantenía viva la exaltación en aquellos «israelitas», seguros de la presencia inmediata del mesías para combatir a su lado. Emisarios salían sin cesar, burlando el cerco cuando y como podían, para hacer propaganda y atraer nuevos «santos» –tan útiles para la defensa– y para hacer acopio de víveres imprescindibles en una subsistencia cada vez más precaria. Mujer hubo que, sintiéndose otra Judith, intentó envenenar a Holofernes, es decir, al obispo sistiador.

El rey, Juan de Leyden, aprovechó el éxito de dos victorias parciales contra el cerco para adoptar decisiones escandalosas para la publicística enemiga, comprensibles en cierto modo en aquellas circunstancias extrañas.

En primer lugar, y so pena de muerte para los críticos, decretó la poligamia más consecuente (mayo, 1534). El nuevo Israel se fijaba en la sociedad patriarcal del antiguo, pero también intentaba afrontar el problema de la desproporción poblacional: en aquel Münster elegido por Dios cada vez iban quedando menos varones. Se obligó a todos los llegados a edad casadera a tomar mujeres sin tasa y a todas las núbiles a aceptar al primer solicitador. A pesar de que la ley se fue moderando en algunos aspectos, y a pesar del ejemplo del vocero divino, con su docena de esposas, y de otros líderes en idéntica situación, la poligamia obligatoria originó resistencias que fueron acalladas con la ejecución.

Algo parecido sucedió con la segunda medida, mesiánica y megalómana: en septiembre, por incontestable decreto divino, el antiguo sastre Juan de Leyden se hizo ungir «rey del pueblo de Dios, de la nueva Sión», en ceremonia fastuosa.

El mesías ungido tuvo imaginación para hacer frente a desalientos colectivos en la ciudad asediada. Münster se convirtió en corte de las maravillas, proclamadas por enviados incontables en Westfalia y los Países Bajos, y en escenario de expectación ante la decisiva llegada de Dios (parece que quien llegó fue algún enviado de Carlos V para negociar provechosamente a cambio de ayudas). Las reinas y el rey servían manjares –o lo que hubiese– en comidas públicas. Mujeres y niños se adiestraban en el uso de las armas. El monarca vigilaba con dureza la

disciplina y la moral peculiar de la ciudad-ejército. Una de sus mujeres que osó murmurarle fue decapitada en la plaza del mercado: el rey pisoteó después su cadáver con frenético furor y para escarmiento medicinal de todos.

Como el cerco arreciaba, y el obispo había logrado alianzas poderosas de señores católicos y luteranos dispuestos a acabar con gérmenes tan revolucionarios, el reino anabaptista se fue consumiendo. El hambre, cada vez más atroz, obligó a expulsar de la nueva Sión polígama y comunista a los consumidores menos útiles: niños, ancianos, mujeres, que en buena parte sufrieron muerte cruel nada más atravesar la muralla. Hasta que, por fin, y por la acción de traidores que franquearon las puertas, el 25 de junio de 1535 acabó la pesadilla. Dentro de los muros se libró una matanza también apocalíptica. Los responsables, y de forma más ostensoria el rey, fueron sometidos a proceso, condenados a morir asados en parrillas incandescentes, todo ello en público. Sus cadáveres, tostados, siguiendo formas germánicas de tortura, se exhibieron –para escarmiento– dentro de las jaulas de hierro que colgaron durante largo tiempo en la torre de la iglesia de San Lamberto.

### *10.4.4. Disolución del anabaptismo radical*

El fracaso de la experiencia trágica de Münster fue bien aprovechado por los poderes y por las ortodoxias, que se habían ido fabricando dispositivos legales para la represión. Al igual que las sectas anabaptistas, la persecución también partió de Zurich y de Zwinglio. Todos los Estados fuertes y todas las Iglesias secundaron sin tardar los anatemas contra estas herejías que, en sus manifestaciones extremas, conducían a la desobediencia civil y a la subversión del orden social y moral establecido. Desde la Dieta de Spira (1529) la proscripción y condena del anabaptismo se convirtió en ley del Imperio. Dada la antipatía popular, agudizada por el aprovechamiento publicístico de las locuras de Münster, la aplicación de tales leyes fue llevada sin contemplaciones: con los líderes de las comunidades murieron a miles los seguidores en aquella fiebre de exterminio que fabricó tantos «mártires».

Los radicalismos y la persecución sistemática desarmaron a estos movimientos. Los restos, perceptibles en los Países Bajos y en el norte de Alemania fundamentalmente, fueron reconducidos por el sacerdote excatólico Menno Simons (1496-1561). Sus grupos tuvieron una espiritualidad interiorista, de seguimiento de Jesús a través del dolor, de las dificultades, del amor a los hermanos, en ser perseguidos sin perseguir a nadie, y todo ello sin salir de la dimensión puramente espiritual, en la que no cabía sino el pacifismo, pero un pacifismo sin rechazos de la

autoridad y sin lugar para sociedades transfiguradas. Fue un movimiento efímero que apenas sobrevivió a los epígonos de Simons y que resurgiría, mucho más tarde, en los mennonitas del siglo XIX.

### *10.4.5. Los espirituales*

Los movimientos anteriores llevaban en su esencia la realización en grupos, en comunidades, aunque no se llamasen iglesias. Pero hubo otras excepciones a las que sobraban no sólo las Iglesias sino también los grupos: fueron los auténticos «espirituales», los reformadores del individuo sin más, que no tienen necesidad de seguidores ni de mediaciones, ni siquiera de la Biblia, a la que –decía alguno de ellos– Lutero y sus secuaces habían convertido en una especie de «papa de papel».

Estos llamados espirituales son inclasificables: hay tantos espiritualismos como personas. Muchos de ellos, casi todos, fueron errantes, con su desconcierto o con sus seguridades a cuestas, que no acababan de identificarse con las Iglesias establecidas, ni con el calvinismo. Entre ellos los hubo españoles, huidos de la Inquisición, como algunos de los «protestantes» descubiertos por 1559 en Sevilla y que lograron escapar de Andalucía y de la muerte. O como Miguel Servet, de otro talante.

Los más significados, no obstante, fueron herederos de la mística alemana, pasados por la Reforma y decepcionados de ella, con una espiritualidad cifrada en la experiencia directa de Dios, conocido y sentido desde la libertad. Por su interiorización, por su individualismo, por su incompatibilidad con cualquiera de las confesiones oficiales y estatales, casi todos ellos fueron precursores de la libertad de conciencia, de la tolerancia, y sus actitudes serían reasumidas por los movimientos piestistas posteriores.

No es posible mencionar a todos. Baste con recordar al bávaro Juan Denck (1500-1527); al aristócrata silesio Gaspar Schwenkfeld (1489-1561), tan duramente maltratado en los escritos de Lutero, y al más radical aún Sebastián Franck (1499-1542).

### *10.4.6. Las resurgencias*

Precisamente de estos espirituales y de lo que significaban saldrían los movimientos, algunos de ellos convertidos en Iglesia, otros sin pasar de sectas, que en el siglo XVII y en el siglo XVIII habrían de revitalizar al protestantismo, que en el siglo XVII había entrado en la fase de las discusiones neoescolásticas, en el dormitar tranquilo amparado en su identificación con los poderes civiles que lo habían acogido y que en el

siglo XVIII trataría de racionalizar las vivencias y las expresiones religiosas. Era la situación en que se encontraban el luteranismo, el anglicanismo y, aunque no tanto, también el calvinismo.

Como reacción a tanta frialdad hay que ver el *Pietismo* alemán, de raigambre mística, menos encariñado por la doctrina que por el sentimiento, por la experiencia espiritual y por la caridad. Su promotor fue el alsaciano Felipe Jacobo Spener (1635-1705), que dio nombre al movimiento con su libro «Pia desideria» («Deseos piadosos») y con las reuniones de sus «Colegios de piedad». Una variante fue la de los *Hermanos moravos* alentados por el noble sajón Luis de Zinzendorf (1700-1760), agrupaciones de religión intimista, sensible y cordial, y que desde la frontera checa saltarían a Inglaterra, donde fueron acogidos por la Iglesia de Estado.

Tuvieron más trascendencia, por su proyección en las colonias anglosajonas, los movimientos surgidos del Anglicanismo y con cierto aire de protesta contra la Iglesia establecida. Entre ellos es preciso mencionar a los *Baptistas*, llamados así por practicar el bautismo por inmersión. Presentes en Inglaterra desde principios del XVII, a ellos perteneció el místico y poeta inglés John Bunyan (muerto en 1688), con su obra *Itinerario del peregrino*, que tiene tantos acentos teresianos de *Las Moradas*. Emigrado el baptismo a las colonias y protegido por Sir Roger Williams, allí encontró su territorio propicio hasta llegar a ser la Iglesia más numerosa de los futuros Estados Unidos.

Parecida fortuna tuvo el otro movimiento de iluminados encabezado por el humilde Jorge Fox (muerto en 1691), de Leicester. Sus grupos estaban convencidos de ser alumbrados directamente por el Espíritu y de que sobraban clero, sacramentos, templos y lugares concretos de culto. Ellos se llamaban amigos, pero no tardaron en ser conocidos por los demás como «cuáqueros», por los sonidos guturales inarticulados que proferían, por los temblores corporales que los agitaban, cuando creían que el Espíritu se les hacía presente en sus reuniones. Se extendieron por Inglaterra y por el norte del Continente pero donde echaron raíces y proliferaron fue en América del Norte, a partir de la ciudad de Filadelfia que el colonizador William Penn (fundador de Pensilvania) puso a su disposición en 1681.

Más decisivo aún, aunque en principio resultara menos llamativo, fue el otro movimiento, ya en la Ilustración, impulsado por John Wesley (1703-1791), hijo de un ministro anglicano y con formación universitaria. Descontento de la Iglesia inglesa, con la que no quería romper, optó también por la experiencia mística, por los ejercicios espirituales llevados con horarios y métodos rigurosos (de ahí el nombre de *Metodismo*). Fue combatido, no obstante, cuando se vio su rechazo del culto oficial y la celebración de los suyos al aire libre, la preferencia de la inspiración

personal de la Biblia para todas las situaciones y, de forma más sensible, cuando proclamó que los simples laicos podían –y debían– ser ministros de estos cultos sin necesidad de los sacerdotes. Emigrado a las colonias, convertido por sucesores de Wesley en Iglesia independiente, el acierto de una religión sin necesidad de clero institucional hizo del metodismo la opción más oportuna y socorrida en la expansión (con muchos laicos y pocos ministros religiosos) de Estados Unidos hacia el Oeste.

# Conclusión

Como habrá podido observarse, la efervescencia religiosa en el siglo XVI fue una realidad difícil de aprehender en síntesis forzosamente limitadas. Aunque en la nuestra nos hayamos ceñido a las reformas protestantes y afines al protestantismo, sería del todo incorrecta la idea de que esta ebullición se redujo a la tormentosa ruptura de Lutero y a sus consecuencias. Decíamos ya en las primeras páginas que la misma solución de Lutero tenía que ser enmarcada y comprendida en el ambiente general de aquellas sociedades sacralizadas y en un clima que si por algo se caracterizaba desde la baja Edad Media era precisamente por los anhelos de reforma. Tal sensibilización había producido algún movimiento «heterodoxo», siempre localizado, como el efímero y limitado de Wyclef en Inglaterra o el más popular y nacionalista del husismo en Bohemia.

En aquel mismo ambiente se gestaron reformas numerosas dentro de la ortodoxia y que animaron al catolicismo antes, en tiempos y después de Lutero. Las que más madrugaron fueron las órdenes religiosas: prácticamente todas las medievales de monjes, frailes y monjas se habían reformado, en un proceso largo, desde fines del siglo XIV hasta principios del XVI. Eran reformas de retorno a los orígenes fundadores y marcadas todas ellas por la fascinación del rigor. Otras tendencias buscaban formas nuevas de identidad, más en consonancia con las circunstancias y necesidades de la sociedad, como los movimientos de franciscanos predicadores del siglo XV preocupados (como fray Bernardino de Siena) por los pobres y por los «montes de piedad» para su socorro. A su calor se formaron «compañías», no exclusivamente cleri-

cales, grupos, como los «oratorios del amor divino», con religiosidad más humanista.

A principios del siglo XVI se comenzaron a fundar nuevas compañías de clérigos, que no eran frailes ni monjes y que fueron acostumbrando a los laicos a sus figuras con sotanas, con bonetes, con comportamientos que constituían, ellos solos, una denuncia de los otros curas no reformados y mundanos. Eran las compañías de clérigos regulares, de barnabitas, de somascos, que prestaron modelos a la otra Compañía más universal y activa, la de Jesús, fundada por Ignacio de Loyola (1540).

Los seglares tampoco permanecieron pasivos ante este ambiente, y, pese al analfabetismo generalizado, las élites de la cultura, los humanistas, se empeñaron en roturar caminos espirituales menos supersticiosos y mucho más evangélicos. En buena parte se incorporaban a la corriente llegada del Norte y llamada «Devotio modena».

Estas reformas eran tan numerosas como dispersas. Faltaba la reforma de la jerarquía, del papa y su curia. No faltaron ocasiones para esta empresa, y una envidiable fue la propiciada por el concilio V de Letrán (1512-1517). Todo se estrelló con la resistencia pétrea de Roma. El papado renacentista vivía absorto por el poder en todas sus dimensiones y estaba incapacitado para acceder a concilios generales que cuestionaran su autoridad suprema y a repartos de jurisdicciones centralizadas y absolutas en beneficio de los episcopalismos.

Todos los cualificados para hacerlo, comenzando por Lutero en sus primeras reivindicaciones, clamaban por el concilio reformador. No era fácil materializarlo puesto que lo religioso estaba identificado con lo político, y los príncipes de la Cristiandad (Francia, emperador, pontífice) tenían que lograr un acuerdo subordinado siempre a sus ambiciones, a sus guerras y a sus paces. Cuando, por fin, en 1545 se inauguró el Concilio de Trento, era ya tarde. Con sus resistencias, el papado se había convertido en responsable de la ruptura de la unidad religiosa.

Ahora bien, si Trento, en sus tres fases entre la apertura (1545) y la clausura acelerada (1563), fue totalmente inútil para la reconstrucción de la unidad ya imposible, no lo fue para el catolicismo. Gracias a él se aclaró mucho de lo que estaba oscuro, y no hay que olvidar que las claridades dogmáticas, las definiciones, el saber a qué atenerse, era una necesidad muy demandada. Junto a esta vertiente dogmática, fue decisiva la otra, la disciplinar, con determinaciones cuya aplicación progresiva rompería la imagen del obispo medieval, del clero ignorante y escasamente formado de tiempos anteriores.

Trento, por otra parte, fue el creador de una mentalidad contrarreformista. Sus definiciones dogmáticas fueron una réplica a las negaciones y afirmaciones protestantes. El estilo de vida; la liturgia; el culto de los santos y de la eucaristía, manifestado clamorosamente en procesiones,

milagros, en modelos barrocos de santidad; las indulgencias, los sufragios, las reliquias y las misas incontables por los difuntos; los miedos a la lección de la Biblia (y a otras lecciones); la exaltación del estado consagrado, de la virginidad, sobre el matrimonio; todo ello no era sino el reflejo de la confrontación con el estilo y las creencias contrarias del protestantismo.

La confrontación no se redujo a la fe y al estilo de vida. Instrumentos heredados como la Inquisición (no sólo la española); otros revalorizados como los índices de libros prohibidos, se encargaron de la función represora de personas, ideas, de la lectura y de la propia palabra. E intereses políticos (identificados, como siempre, con los religiosos) impulsaron el otro enfrentamiento, el armado y más violento de la guerra en la lucha católica por la reconquista de territorios perdidos y en la protestante por mantener posiciones o por ganar otras nuevas.

En todos estos instrumentos se apoyó la ofensiva católica, que logró recuperar zonas considerables en Alemania después de 1555 (Paz de Augsburgo) y de Centroeuropa por la predicación misionera, por la catequesis y por respaldos de poderes civiles. La monarquía española, hegemónica, se identificó con la Contrarreforma en una política internacional capaz de consumir la mayor y mejor parte de sus recursos fabulosos en la defensa de la ortodoxia (coincidente, claro está, con sus intereses dinásticos). Este fue el sentido de las luchas contra los rebeldes y herejes de los Países Bajos, contra la reina «hereje» de Inglaterra, de su intervención en las guerras de religión de Francia o en la posterior, más trágica si cabe, de los Treinta Años (1618-1648).

Las negociaciones de Westfalia con que se liquidó esta larga y destructora guerra evidenciaron la necesidad de ir desvinculando política y religión y permitieron presentir el final de las intolerancias. Con las paces de 1648 (en las que se reconoció la existencia legal del calvinismo) puede decirse que oficialmente (porque la realidad pervivirá) acabó la Contrarreforma y comenzaron a abrirse los horizontes de la Ilustración.

# Apéndice: Selección de textos

## Texto 1. La experiencia de Lutero

Mientras tanto, y en aquel mismo año (1519-1520), volví a exponer el Salterio para interpretarlo de nuevo, con la confianza de conocerlo mejor después de haber manejado en mis cursos las cartas de Pablo a los Romanos, a los Gálatas y la carta a los Hebreos. Me sentí acuciado por un deseo extraño de conocer a Pablo en la carta a los Romanos. Mi dificultad estribaba entonces no en la entraña sino en una sola palabra que se halla en el capítulo primero: «La justicia de Dios está revelada en él» (Romanos, 1,17). Odiaba la expresión «justicia divina», que siempre había aceptado, siguiendo el uso y costumbre de todos los doctores, en un sentido filosófico de la llamada justicia formal o activa, en virtud de la cual Dios es justo y castiga a los pecadores e injustos.

A pesar de que mi vida monacal era irreprochable, me sentía pecador ante Dios, con la conciencia la más turbada, y mis satisfacciones resultaban incapaces para conferirme la paz. No le amaba, sino que cada vez aborrecía más al Dios justo, castigador de pecadores. Contra este Dios me indignaba, alimentando en secreto, si no una blasfemia, sí al menos una violenta murmuración: «¿No bastará –me preguntaba– con que los pecadores miserables y eternamente perdidos por el pecado original fuesen castigados con toda suerte de males por la ley del decálogo? ¿Por qué es necesario entonces que por el evangelio añada Dios nuevos sufrimientos y lance contra nosotros, también a través del evangelio, su cólera y su justicia?». En estas circunstancias estaba furioso, con la conciencia agitada y rabiosa. No

obstante, volvía y revolvía este pasaje, espoleado por el ardiente deseo de escudriñar lo que San Pablo quería decir en él.

Hasta que al fin, por piedad divina, y tras meditar noche y día, percibí la concatenación de los dos pasajes: «La justicia de Dios se revela con él» y «conforme está escrito: el justo vive de la fe». Comencé a darme cuenta de que la justicia de Dios no es otra que aquella por la cual el justo vive el don de Dios, es decir, de la fe, y que el significado de la frase era el siguiente: por medio del evangelio se revela la justicia de Dios, o sea, la justicia pasiva, en virtud de la cual Dios misericordioso nos justifica por la fe, conforme está escrito: «el justo vive de la fe». Me sentí entonces un hombre renacido y vi que se me habían franqueado las compuertas del paraíso. La Escritura entera se me apareció con cara nueva. La repasé tal como la recordaba de memoria, y me confirmé en la analogía de otras expresiones como «la obra de Dios es la que él opera en nosotros», «la potencia divina es la que nos hace fuertes», «la sabiduría de Dios es por la que nos hace sabios», «la fuerza de Dios», «la salvación de Dios», «la gloria de Dios».

Desde aquel instante, cuanto más intenso había sido mi odio anterior hacia la expresión «la justicia de Dios», con tanto más amor comencé a exaltar esta palabra infinitamente dulce. Así, este pasaje de Pablo en realidad fue mi puerta del cielo. Leí después la obra *Del espíritu y la letra* de Agustín, donde, inesperadamente, me encontré con que también él interpreta la justicia con que Dios nos reviste al justificarnos; y aunque esto no esté acabadamente expresado, aunque no explique con toda claridad lo relativo a la imputación, le pareció bien enseñarnos que la justicia de Dios es la justicia por la que somos justificados.

(Lutero, *Prólogo a la edición de sus obras completas en latín. En* LUTERO, *Obras*, p. 370-371)

## Comentario

El texto, en sí, tiene importancia histórica decisiva: es la interpretación personal (casi oficial) de todo el fondo teológico que actuó en la decisión y en la oferta de Lutero. No fue ésta la única vez que habló de su descubrimiento. En sus conversaciones de sobremesa lo hizo con alguna frecuencia y ofreciendo más detalles, innecesarios de aducir para nuestro propósito.

Para su comprensión hay que tener en cuenta las circunstancias en que fueron redactadas estas palabras. Los amigos habían recogido cariñosamente sus obras en latín, la gran parte de ellas publicadas antes de romper con Roma y fruto de sus explicaciones académicas. No le agradaba del todo a Lutero sacar a luz aquellos productos. No obstante, tuvo que acceder, y el 5 de marzo de 1545 firmó este prólogo de especial interés, y en el que narra sus tiempos papistas y su evolución hasta el

descubrimiento de su teología. Es una narración autobiográfica por lo tanto.

El género es el del recuerdo, las memorias. Teniendo en cuenta que lo escribe al final casi de su vida, cuando ha pasado tanto tiempo, nos podemos explicar fácilmente que haya mucho de idealización en el relato, incluso de cierta teatralización escenográfica. Su descubrimiento se convierte en una iluminación divina y sorprendente, fulminante. Hoy los especialistas están muy de acuerdo en que todo ello fue fruto de un proceso lento, iniciado quizá con su magisterio temprano (por 1512) en la Universidad de Wittenberg y casi terminado por 1515.

En cuanto al contenido, el lector no iniciado no debe asustarse ante el lenguaje utilizado, un lenguaje accesible y sencillo, muy inteligible para quien tenga algunas nociones de cultura religiosa.

Lo primero que acentúa Lutero es su preocupación, que era la de todo el mundo, por tener seguridades de salvación, de sentirse justificado, es decir, perdonado de sus pecados (y entonces había muchos pecados). Ya conocemos los miedos y las defensas de la religiosidad del tiempo, las mediaciones, los recursos personales y colectivos para alejar la ira de Dios. Nada de esto satisfacía a humanistas y a personas más exigentes, capaces de percibir la fragilidad de sistemas montados sobre el temor y alejados del Evangelio. La angustia de Lutero era la de todos. Y la angustia está fuertemente expresada al narrar la guerra interior, las tensiones, el rechazo incluso de un Dios castigador por exigencias de su justicia.

El descubrimiento de Lutero (ya lo habían hecho otros pero sin haber obtenido su eco y su fortuna) se cifra precisamente en el cambio de la percepción de ese Dios, vengador, hacia el otro, el que gratuitamente perdona sin esperar ni exigir nada más que la aceptación de este perdón. La aceptación, confiada, es lo que llama fe; el Dios que perdona es el de la justicia pasiva, misericordiosa, no el de la activa.

De ahí el alborozo con que saludó este descubrimiento y esta experiencia. Profundamente agustiniano, Lutero tenía una mentalidad maniquea, dualista, y su acento en la misericordia de Dios le llevó a rechazar cualquier posibilidad humana (Adviértase cómo cita una de las obras básicas agustinianas). El hombre, en su visión, estaba incapacitado para presentar nada digno, merecedor de perdón, corrompido como estaba sustancialmente. Por eso su empeño se centró en rechazar cualquier atisbo de mérito por parte humana, de lo que él llamaba «obras». Y por eso explicable que, entusiasmado como estaba por determinados libros de la Sagrada Escritura (su única fuente de revelación), no tuviese inconveniente en rechazar otros que hablaban de la necesidad de la fe, pero también de llevarla al obrar, a la vida (como hace tan explícitamente la carta de Santiago). Fe y obras meritorias, la fe y la ley humana, no

se podían conciliar, aunque Lutero interpretase las cosas en un sentido que en San Pablo no tenían.

Esta es la formulación de lo que a lo largo de páginas anteriores se ha dicho acerca de la justificación por la fe, principio básico de todas las reformas protestantes.

## Texto 2.
## Organización de la Iglesia de Ginebra

En el nombre de Dios todopoderoso, nosotros, los Síndicos, Pequeño y Gran Consejo, junto con nuestro pueblo, reunido al toque de trompeta y a campana tañida, a tenor de la inmemorial costumbre; habiendo considerado que lo que más importa es que la doctrina del santo Evangelio de nuestro Señor se mantenga en su pureza, que la Iglesia cristiana se conserve como es debido; que en adelante la juventud sea fielmente instruida, el hospital bien ordenado y en buen estado para sustento de los pobres; y teniendo en cuenta que nada de esto se podría hacer sin algunas normas y formas de vida para que cada estado atienda al cumplimiento de su deber y de su oficio; por todo esto nos ha parecido acertado que el gobierno espiritual, tal como Nuestro Señor lo ha demostrado y establecido en su Palabra, se redacte de forma debida para que rija y sea observado entre nosotros.

Por tanto, hemos ordenado y establecido que se observe en nuestra ciudad y su tierra la legislación eclesiástica que se sigue, ya que hemos visto que se acomoda al Evangelio de Jesucristo.

En primer lugar, hay cuatro órdenes de oficios que Nuestro Señor ha establecido para el gobierno de su Iglesia, a saber: los pastores, los doctores, los ancianos delegados por el municipio, y en cuarto lugar los diáconos. Por tanto, tenemos que observar esta ordenación si es que queremos una Iglesia ordenada y mantenida en su integridad.

Por lo que se refiere a los pastores, nombrados en la Escritura algunas veces como vigilantes, presbíteros y ministros, su oficio consiste en anunciar la palabra de Dios para instruir, amonestar, exhortar y reprender, así en público como en privado, en administrar los sacramentos y hacer la corrección fraterna junto con los ancianos o delegados.

Por tanto, para que nada se haga en la Iglesia con confusión, nadie debe ingresar en este oficio sin vocación, para lo que hay que considerar tres aspectos: primero, el examen, que es lo principal; después, a quién compete instituir a los ministros; en tercer lugar, qué ceremonia o normativa conviene observar al confiarles el oficio.

El examen consta de dos partes. La primera se refiere a la doctrina, es decir, a averiguar si el candidato a ministro posee el conocimiento correcto y sano de la Escritura. Después, si está capacitado para comunicarla al pueblo con edificación. Para evitar cualquier riesgo de que

el que se va a recibir como ministro tenga alguna opinión mala, estará bien que se obligue a declarar que recibe y sostiene la doctrina aprobada por la Iglesia. Para saber si está capacitado para enseñar, será preciso proceder por interrogatorios y oyéndole en privado la manera de tratar la doctrina del Señor.

La segunda parte del examen se refiere a la vida, a saber si es de buenas costumbres y si siempre se ha comportado irreprochablemente. En esto hay que atenerse a la normativa que está tan claramente expuesta por San Pablo.

(J. Calvino. *Ordenanzas eclesiásticas.* Edición en *Calvin, homme d'Église.* Genève. Labor et Fides. 1971. págs. 27-29).

**Sugerencias para el comentario:**

El documento refleja algo tan peculiar del calvinismo como fue la organización rigurosa de los ministerios de la Iglesia de Ginebra. Calvino pudo imponer sus condiciones después de haber sido reclamado por los ginebrinos y de su retorno del exilio de Estrasburgo, en 1541. Hay que resaltar la diferencia con Lutero, que no previó estas estructuras. Conviene insistir en la convicción calvinista de haber sido estos cuatro ministerios los de la Iglesia primitiva de acuerdo con la Sagrada Escrituras. Entre los cuatro oficios, que cubren la actividad de la ciudad-iglesia de Ginebra, nos hemos fijado en el decisivo, el de los ministros o pastores, clave fundamental en esta organización y en la bibliocracia que se estableció. Obsérvese el rigor que se exige en la selección de los candidatos.

## Texto 3.
## Acta de supremacía de la Iglesia de Inglaterra

Aunque Su Majestad el Rey justa y rectamente es y debe ser el jefe supremo de la Iglesia de Inglaterra, y como tal ha sido reconocido por el clero del reino en sus Asambleas; no obstante, para corroborarlo y confirmarlo, para aumento de la virtud de la religión cristiana en este reino de Inglaterra, y para reprimir y extirpar todos los errores, herejías y otras irregularidades y abusos que hasta ahora se han cometido en el mismo, por la autoridad de este Parlamento ordenamos que el Rey, nuestro soberano señor, así como sus herederos y sucesores, reyes de este reino, sean habidos, aceptados y reputados como el único jefe supremo en la tierra de la Iglesia de Inglaterra llamada «Anglicana Ecclesia». Y ostentará y disfrutará este título, unido a la corona imperial de este reino, con todos los honores, dignidades, preeminencias, jurisdicciones, privilegios, autoridad, inmunidades, provechos y utilidades que corresponden y pertenecen a la dignidad de jefe supremo de dicha Iglesia. Y que nuestro soberano señor, sus herederos y suceso-

res, reyes de este reino, tendrán plenos poderes y autoridad para inquirir, reprimir, enmendar, ordenar, corregir, refrenar y reformar todos los citados errores, herejías, abusos, ofensas, irregularidades, cualesquiera que ellas sean, que con toda la autoridad espiritual o jurisdicción deben y pueden ser legalmente reformados, reprimidos, ordenados, corregidos, refrenados, enmendados, para mayor agrado de Dios omnipotente, aumento de la virtud de la religión cristiana y para la conservación de la paz, unidad y tranquilidad de este reino, no obstante cualquier uso y costumbre, ley y autoridad extranjeras o cualquier cosa en contrario».

(Tomado de la edic. de G. R. Elton. *The Tudor Constitution. Documents and Commentary.* Cambridge. 1972. págs. 355-356)

Sugerencias para el comentario

El documento tiene valor histórico excepcional, no sólo por su texto sino, sobre todo, por haber decidido un cambio sustancial en la historia de Inglaterra, de la Iglesia y de Europa. Es el acta de ruptura de Enrique VIII con la Iglesia de Roma (3 de noviembre de 1534). Desde entonces comenzó el cisma que no se restañaría ya. Puede insistirse en el aspecto legal, frío, de esta ley, aprobada y promulgada por el Parlamento, pero previamente discutida y también aprobada en la Asamblea de los obispos, especie de parlamento clerical. Enrique VIII, y sus sucesores, se convirtieron en los papas de Inglaterra aunque sin funciones episcopales ni sacerdotales. Como puede observarse, el título que se esgrime es el de la necesidad de la reforma. El texto se presta para establecer comparaciones entre los comportamientos del rey inglés y del resto de las monarquías europeas en relación con la política eclesiástica.

## Texto 4.
## «Comunismo» cristiano de los anabaptistas

Nadie podrá heredar el reino sino a condición de ser aquí pobre con Cristo pues el cristiano no posee nada que le sea propio, ni siquiera un lugar donde poder reclinar la cabeza. Un verdadero cristiano no debería poseer en la tierra ni siquiera los bienes necesarios para sostenerse sobre ella en un pie. No significa esto que deba abandonarlo todo y echarse a dormir en el bosque y no tener un oficio, o que no deba trabajar, sino sólo que no le es lícito pensar que los bienes son para su uso exclusivo. Debe rechazar la tentación de decir «esta casa es mía», «este campo es mío», «este dinero es mío», y tiene que decir «nuestro», como al orar decimos «Padre nuestro». En resumen, el cristiano no debe poseer nada propio, sino que ha de tener todas las cosas

en común con su hermano, y no tolerar que el hermano sufra necesidad. En otras palabras: yo no trabajo para que mi casa se llene de objetos, para que mi despensa esté provista de carne, sino que atiendo más bien a que mi hermano tenga lo suficiente, pues un cristiano se preocupa más por su prójimo que por sí mismo (1 Cor 13). Quien desea ser rico en este mundo, quien se afana porque nada le falte cuando se trata de su persona y de sus bienes, quien es honrado por los hombres y temido por ellos, quien se niega a postrarse a los pies de su señor como Magdalena, ése será humillado.

(En H. H. Williams, (1983), 203)

**Sugerencias para el comentario:**

El texto corresponde a Ambrosio Spittelmaier, en uno de sus «Decretos de la Escritura», hacia 1527. Era anabaptista, de los círculos austriacos, que moriría martirizado como gran parte de sus hermanos. El documento es elocuente para ver la radicalidad de algunas tendencias de los anabaptistas negadoras de la propiedad privada y exigente de la comunidad de bienes por urgencias evangélicas y de caridad. Estas ideas se tratarían de llevar a la práctica por las comunidades huteritas de Moravia. En el fondo, todo ello no pasó de una utopía, con toda la fuerza de las utopías, sobre las que se puede reflexionar.

# Bibliografía


Bloch, Ernst (1968): *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución.* Ciencia Nueva. Madrid.

Busquets, Joan (1986). *¿Quién era Martín Lutero?* Sígueme. Salamanca.

Cohn, Norman (1972): *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media.* Barral. Barcelona.

Delumeau, Jean (1967): *La Reforma.* Labor. Barcelona.

Delumeau, Jean (1973): *El catolicismo de Lutero a Voltaire.* Labor, Barcelona.

Delumeau, Jean (1989): *El miedo en occidente (siglos XVI-XVIII). Una ciudad sitiada.* Taurus. Madrid.

Egido, Teófanes (1991): *Las claves de la Reforma y la Contrarreforma, 1517-1648.* Planeta, Barcelona.

Elton, G. R. (1974): *La Europa de la Reforma, 1517-1559.* Siglo XXI. Madrid.

Febvre, Lucien (1966): *Martín Lutero, un destino.* Fondo de Cultura Económica. México.

Fliche, André - Martín, Victor, dirs. (1978): *Historia de la Iglesia.* T. 18: *La crisis religiosa del siglo XVI.* Edicep. Valencia.

García Villoslada, Ricardo (1976): *Martín Lutero.* 2 vols. BAC. Madrid.

Hill, Christopher (1980): *De la reforma a la revolución industrial, 1530-1780.* Ariel. Barcelona.

Hill, Christopher (1980): *Los orígenes intelectuales de la revolución inglesa.* Crítica. Barcelona.

Jedin, Hubert, dir. (1972): *Manual de historia de la Iglesia. V: Reforma, reforma católica y contrarreforma.* Herder. Barcelona.

Koniecki, Dieter y Almarza, Juan Manuel (1984): *Martín Lutero (1483-1983).* Fundación Friedrich Ebert. Madrid.

Larriba, Jesús (1975): *Eclesiología y antropología en Calvino.* Cristiandad. Madrid.
Lecler, Jean (1969): *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma.* 2 vols. Marfil. Alcoy.
Léonard, Émile G. (1967): *Historia general del protestantismo.* T. 1. Ediciones 62. Madrid.
Lilje, Hanns (1986): *Lutero.* Salvat. Barcelona.
Lortz, Joseph (1963): *Historia de la Reforma.* 2 vols. Taurus. Madrid.
Lutero, Martin (1986): *Escritos políticos* (Edic. J. Abellán). Tecnos. Madrid.
Lutero, Martin (1977): *Obras.* (Edic. T. Egido). Sígueme. Salamanca.
Nava Rodríguez, Teresa (1992): *La educación en la Europa Moderna.* Síntesis. Madrid.
Olivier, Daniel (1973): *El proceso Lutero, 1517-1521.* Aguirre. Buenos Aires.
Rapp, Francis (1973): *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media* (1973). Labor. Barcelona.
Servet, Miguel (1980): *Restitución del cristianismo* (Trad. y ed. de Ángel Alcalá). FUE, Madrid.
Tellechea Idígoras, José I. (1977): *Fray Bartolomé de Carranza y el Cardenal Pole.* Príncipe de Viana. Pamplona.
Vilanova, Evangelista (1989): *Historia de la teología cristiana. II: Prerreforma, reformas, contrarreforma.* Herder. Barcelona.
Vogler, Bernard (1981): *Le monde germanique et helvétique à l'époque des réformes.* 2 vols. SEDES. París.
Weber, Max (1979): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* Península. Barcelona.
Williams, George H. (1983): *La reforma radical.* Fondo de Cultura Económica. México.

# COLECCION «HISTORIA UNIVERSAL»

## TITULOS PUBLICADOS

### PREHISTORIA

1. *Teoría y Método de la Arqueología*
   Fernández Martínez, V. Manuel
2. *De los primeros seres humanos*
   Querol Fernández, M.ª Angeles
3. *La expansión de los cazadores*
   Moure Romanillo, Alfonso /
   González Morales, Manuel R.
6. *Arqueología de Europa. 2250-1200 A. C.*
   González, Paloma / Lull, Vicente /
   Risch, Robert
10. *Arqueología Americana*
    Rivera, Miguel / Vidal, M.ª Cristina

### HISTORIA ANTIGUA

6. *La polis y la expansión colonial griega*
   Domínguez Monedero, Adolfo
9. *El mundo helenístico*
   Lozano Velilla, Arminda
10. *La formación de los estados en el Mediterráneo occidental*
    Plácido, Domingo / Alvar, Jaime /
    G. Wagner, Carlos.
15. *El fin del imperio Romano*
    Prieto Arciniega, Alberto
16. *El nacimiento del Cristianismo*
    Blázquez Martínez, José M.ª

### HISTORIA MEDIEVAL

3. *Los carolingios* (en preparación)
   Isla Fez, Amancio
11. *Historia de las sociedades musulmanas en la Edad Media*
    Manzano Moreno, Eduardo

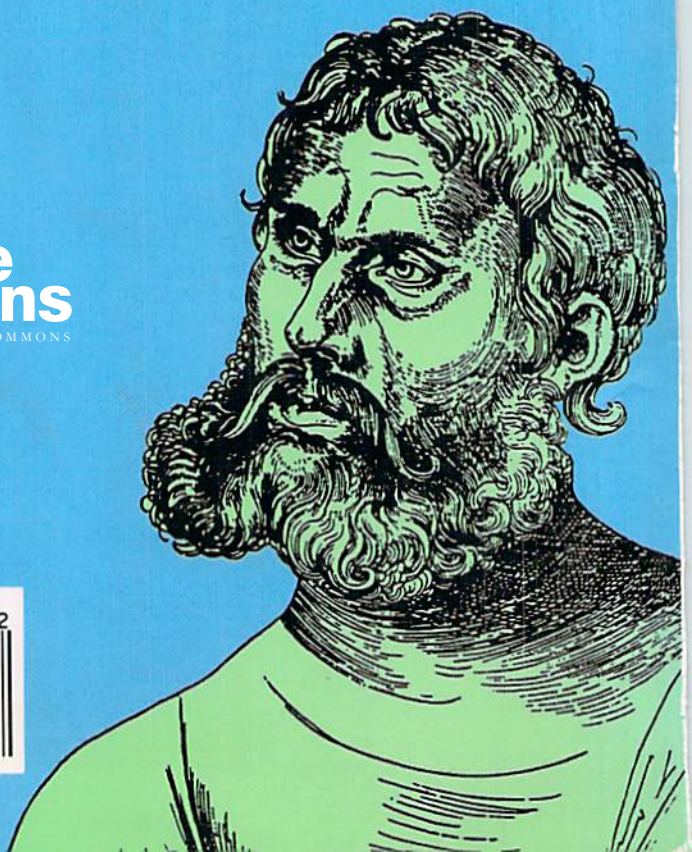
HISTORIA MODERNA

2. *Las Reformas Protestantes*
   Egido López, Teófanes
4. *La economía europea en el siglo XVI*
   Alvar Ezquerra, Alfredo
5. *Del escribano a la biblioteca*
   Bouza Álvarez, Fernando J.
8. *Conflicto y continuidad en la sociedad rural española del siglo XVIII* (en preparación)
   Ortega, Margarita
10. *La educación en la Europa Moderna*
    Nara Rodríguez, María Teresa
14. *América Latina y el colonialismo europeo. Siglos XVI-XVII.*
    Pérez Herrero, Pedro
15. *La revolución científica*
    Sellés, Manuel / Solís, Carlos
16. *Poder y privilegios en la Europa del siglo XVIII*
    Rey Castelao, Ofelia
18. *Agricultura y crecimiento económico en la Europa Occidental Moderna*
    Ardit Lucas, Manuel
19. *La Ilustración* (en preparación)
    Mestre Sanchís, Antonio

HISTORIA CONTEMPORÁNEA

6. *América Latina. Siglo XIX*
   Izard, Miguel
7. *El colonialismo (1815-1873)*
   Hernández Sandoica, Elena
11. *Cultura y mentalidades en el siglo XIX*
    Villacorta Baños, Francisco
15. *Democracias y dictaduras en los años treinta*
    Páez-Camino, Feliciano
18. *Las Iglesias cristianas en Europa, siglos XIX y XX*
    Yetano Laguna, Ana
21. *América Latina, siglo XX*
    Malamud, Carlos
22. *El Extremo Oriente, siglo XX*
    Moreno García, Julia
23. *África Subsahariana*
    Martínez Carreras, José Urbano

creative commons
LICENCIA CREATIVE COMMONS



ISBN 84-7738-169-0
10402
9 788477 381693